

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



O Tempo como Capital Simbólico: Fixação e Vivência dos Feriados na Primeira
República em Portugal (1910-1914)

Rogério Alves de Freitas

Orientadores: Prof. Doutor Rodrigo Miguel Correia Furtado

Prof. Doutor José Eduardo Franco

Prof. Doutor Joaquim António de Sousa Pintassilgo

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos de Literatura
e de Cultura, na especialidade de Cultura e Comunicação

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



O Tempo como Capital Simbólico: Fixação e Vivência dos Feriados na Primeira
República em Portugal (1910-1914)
Rogério Alves de Freitas

Orientadores: Prof. Doutor Rodrigo Miguel Correia Furtado
Prof. Doutor José Eduardo Franco
Prof. Doutor Joaquim António de Sousa Pintassilgo

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos de Literatura e de Cultura, na especialidade de Cultura e Comunicação

Júri:

Presidente: Doutora Maria Cristina de Castro Maia de Sousa Pimentel, Professora Catedrática e Directora da Área de Literaturas, Artes e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Vogais:

- Doutor Henrique Manuel da Silva Pereira, Professor Auxiliar da Escola das Artes da Universidade Católica Portuguesa do Porto;
- Doutora Maria Manuel Rocha Teixeira Baptista, Professora Catedrática do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro;
- Doutor Domingos José Alves Caeiro, Professor Auxiliar do Departamento de Ciências Sociais e de Gestão da Universidade Aberta;
- Doutor Manuel Amador Frias Martins, Professor Auxiliar com Agregação Aposentado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;
- Doutor Sérgio Carneiro de Campos Matos, Professor Associado com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;
- Doutor Joaquim António de Sousa Pintassilgo, Professor Associado do Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, co-orientador.

As histórias são para que os feitos dos homens se não desvançam com o tempo, nem fiquem sem renome as grandes empresas realizadas.

Heródoto

A história pode comparar-se a uma coluna polígona de mármore. Quem quiser examiná-la deve andar ao redor dela, contemplá-la em todas as suas faces.

Alexandre Herculano

O coração tem os seus arranjos, mas a vida tem também os seus cerimoniais.

Eça de Queirós

A divisão do tempo é uma das conceções mais ousadas e mais úteis do espírito humano.

Jean-Marie Heurtault Lammerville

O tempo previsto pela revolução pareceu novo, não só pela sua escansão, mas também pela estrutura.

Mona Ozouf

A iniciativa e a promulgação das reformas de um calendário pertencem quase sempre ao poder político, especialmente quando este goza de uma autoridade sagrada mais ainda do que pública.

Jacques Le Goff

Cada indivíduo não pode esquecer-se de que só recordando os outros de si mesmo se recorda.

Fernando Catroga

DEDICATÓRIA

O inato tem o seu quê de decisivo, o que devo aos meus pais e, em última análise, à transcendência que nos ultrapassa, quanto de adquirido, que se consubstancia no inato. Faço vénia aos meus mestres e quanto aos imponderáveis encontros, sou tributário dos amigos que a vida me proporciona.

A vida pode ser passageira como a dor, mas não deixa de ser bela como o amor. Muitas vezes ela é simples como eu, mas ganha importância por causa da família. Se tiver de escolher entre ser feliz e ser importante, escolherei ser feliz ao lado dela, porque importante eu já sou por tê-los ao meu lado.

Um trajeto desta natureza, de grandes proporções e repercussões com muitos sacrifícios e sacrificados, não se faz sem um suporte familiar consistente, que se viu privado inúmeras vezes da minha presença. A eles, cujo amor por mim é uma virtude que não se esgota no nome, dedico com profundo afeto este trabalho.

A vida muitas vezes generosamente se encarrega de nos surpreender e brindar com um dom que nos ultrapassa. Com efeito, o sentimento de pertença a um lugar, que não é o do nosso nascimento, mas em que nos foi permitido viver e que nos inspira e proporciona momentos únicos ao longo da vida, leva-nos a uma gratidão por tamanho dom. Quero prestar, com este trabalho, uma sentida homenagem ao grande património humano e material que é a minha cidade por afinidade, o Porto. Esta nobre cidade, que está presente não só nas minhas veias, mas também nas minhas palavras.

AGRADECIMENTOS

Parafraseando Isaac Newton: “Se eu vi mais longe, foi por estar sobre ombros de gigantes”. Sem dúvida que esta frase é consentânea com o meu percurso, quer no círculo de amigos, quer nos meios académicos. Por conseguinte, agradeço os contributos de Ana Novo, Leonor Nunes, Sérgio Vieira, Fátima Lourenço e Rita Oliveira, meus impulsionadores e amigos nesta causa e, com certeza, em muitas outras.

Aos meus professores, com especial destaque para a Dr.^a Clotilde Almeida, que foram sempre incansáveis em toda a laboração académica, tributo-lhes um rendido louvor.

Um agradecimento especial ao Dr. Manuel Frias Martins, meu antigo diretor na área, que se mostrou sempre disponível e empenhado para que eu chegasse ao patamar desejado.

Finalmente, é preciso saber escolher os orientadores! Neste particular, posso gabar-me de que fui literalmente rodeado dos melhores entre os melhores. Com efeito, os doutores Rodrigo Furtado, José Eduardo Franco e Joaquim Pintassilgo, há muito referências para mim nestas lides, são dignos das mais prestimosas honras da minha parte. Faço-o sem ter em conta a medida das circunstâncias, antes a medida do que realmente sinto e do que acho que deve ficar lavrado nestas linhas para a posteridade, a fim de estes vultos das ciências serem recordados merecidamente.

Por fim, coloco uma baliza para mim mesmo e, ao mesmo tempo, procurando rasgar horizontes, volto a citar Isaac Newton: “o que sabemos é uma gota: o que ignoramos é um oceano”. Ainda estou a começar...

RESUMO

A questão do calendário é complexa, mesmo através da análise necessariamente simplificadora que se possa empreender, porque envolve elementos culturais, religiosos e científicos, tal como é complexa a questão da construção do tempo como grande capital simbólico, onde os calendários se vão apoiar e sedimentar.

Pretendemos elaborar, no decurso do projeto em causa, uma linha condutora que nos permita concluir que o tempo, como capital simbólico na Primeira República em Portugal, obedeceu a uma estrutura de raciocínio mental decalcada e reatualizada de formas primitivas de ver quer o mundo, quer o tempo em particular.

A comemoração do tempo numa contagem cristã, como a atual partilhada com subsídios civis, tornou-se praticamente universal em termos de tempo oficial do mundo, embora se reconheça que o processo de passagem dos vários calendários para o gregoriano tivesse sido moroso e faseado; antes ainda esteve em mãos primitivas.

O monopólio do tempo no período anterior à república ainda se mantinha esmagadoramente na posse da religião católica e do poder vigente em Portugal. Aos poucos, de forma ténue e paulatina, sob inspiração da Revolução Francesa, foram tomadas algumas iniciativas tendentes a alterar esse cenário ao nível da memória e do tempo, com práticas simbólicas marginais ao calendário oficial.

Será nos auspícios da Primeira República que o tempo, de modo claro e inequívoco, será drasticamente alterado em benefício de uma religiosidade cívica que o recria mediante uma sistematização de feriados arquitetados em função do simbolismo, com significação atribuída para lhe dar sentido. Deste modo, as comemorações ritualizavam e encenavam uma filiação e consensualidade social por um período de tempo.

Palavras-chave: calendário, feriado, símbolo, ritualidade, República

ABSTRACT

The calendar is a complex matter even through the necessarily simplifying analysis one may undertake since it involves cultural, religious and scientific elements. The same complexity also applies to the matter of time construction as a great symbolic capital in which calendars find support and settle.

Throughout this project we intend to develop a guideline that will allow us to conclude that time as symbolic capital in the First Republic in Portugal obeyed a structure of reasoning based on and updated from primitive forms of seeing both the world and time in particular.

As presently shared with civil support, the commemoration of time in Christian time counting has become virtually universal in terms of official world time. However, it is acknowledged that the transition process from the various calendars to the Gregorian one was slow and gradual. Before that it was once in primitive hands.

Before the Republic, the monopoly of time was entirely held by the Catholic Church and the ruling power in Portugal. Inspired by the French Revolution, some initiatives were taken to change this condition regarding memory and time. It was a tenuous and gradual process, with the emergence of a few symbolic practices marginal to the official calendar.

It was under the auspices of the First Republic that time, in a clear and unequivocal manner, became radically modified in favor of a civic religiosity that re-established it, organizing holidays according to symbolism and granting it meaning to make it meaningful. Hence, for a period commemorations ritualized and staged an affiliation and a social consensus.

Keywords: calendar, holiday, symbol, rituality, Republic

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I – A ESTRUTURAÇÃO DO TEMPO.....	21
1. Tempo primitivo – os mitos diretores: a eterna busca do tempo perdido	21
2. Evolução no conceito do tempo: o calendário judaico	27
3. O tempo e as suas derivas celebrativas	38
CAPÍTULO II – NOVAS PROPOSTAS PARA A ACELERAÇÃO DA LAICIZAÇÃO DO CALENDÁRIO	44
1. Contributos teóricos na forma de medir e mediar o tempo	44
1.1 Historiografia: a sua instrumentalização política e social	44
1.1.1 Historiografia romântico-liberal	45
1.1.2 Historiografia de fundo positivista	50
1.1.3 Uma história republicana: tributária de alguns lugares-comuns do positivismo.....	60
1.2 Ideologia de estrutura milenarista secularizada	66
2. A consciência da memória: um novo património do tempo.....	83
3. Das grandes transformações sociais, a emergência do nacionalismo: uma nova era que exige uma outra mediação na relação temporal.....	104
4. Os centenários como tempos de memória: um calendário paralelo e alternativo.....	139
5. Os almanaques.....	167
6. Uma vaga precursora dos “feriados” nas monarquias constitucionais.....	198
6.1 Um primeiro momento	198
6.2 O roteiro dos dias comemorativos desde o triunfo liberal até à Implantação da República	207

CAPÍTULO III – A POLÍTICA DO TEMPO ÀS PORTAS E DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA.....	219
1. O meio que melhor espelha as discussões que amplificaram uma tomada de consciência coletiva da remodelação do calendário e dos futuros feriados nos alvares da Primeira República	219
2. Novos marcos de tempo ensaiados no jornal <i>O Mundo</i> : desde episódios soltos às comemorações póstumas, pouco antes da proclamação da República.....	224
3. A intromissão do 1.º de Maio no capital simbólico do tempo: um caso similar, mas à parte.....	249
4. A Revolução Republicana de 5 de outubro funda uma nova era e novos tempos de ritualização.	270
5. O tempo segundo o vetor legislativo	280
6. A vivência dos feriados segundo uma liturgia cívica em Portugal	290
6.1 O feriado do 1.º de Dezembro reconfigurado em definitivo e vivenciado	294
6.2 Como se viveu o feriado de 25 de Dezembro, agora na gestão familiar	306
6.3 Os ecos sociais do dia 1 de janeiro, feriado da fraternidade universal	315
6.4 Marcas deixadas pelo feriado de 31 de Janeiro na população portuguesa.....	324
6.5 O feriado do 5 de Outubro que levanta o interdito e celebra a liberdade	339
7. O descanso dominical: uma reivindicação temporal de capital simbólico.....	359
CONCLUSÃO.....	365
BIBLIOGRAFIA.....	375
ANEXOS.....	450

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1 – O CALENDÁRIO HEBRAICO COM GRELHA COMPARADO COM O ATUAL	I
FIGURA 2 – DIAGRAMA DAS FESTAS HEBRAICAS E O CALENDÁRIO ATUAL..	II
FIGURA 3 – A MARCHA “A PORTUGUESA”	III
FIGURA 4 – A LETRA DA MÚSICA “A SEMENTEIRA”	IV
FIGURA 5 – PLANTA DO CORTEJO CÍVICO DO FERIADO DO 5 DE OUTUBRO.....	V
FIGURA 6 – AS COMEMORAÇÕES CAMONIANAS.....	VI
FIGURA 7 – O TRICENTENÁRIO DE CAMÕES NAS RUAS DE LISBOA	VII
FIGURA 8 – OS DOIS PROJETOS DA BANDEIRA NACIONAL	VIII
FIGURA 9 – A NOMENCLATURA DO CALENDÁRIO REVOLUCIONÁRIO FRANCÊS	IX
FIGURA 10 – OS NOVOS PONTOS CARDEAIS DO CALENDÁRIO REVOLUCIONÁRIO FRANCÊS	X
FIGURA 11 – A INCLUSÃO DE MOTIVOS SIMBÓLICOS NO NOVO CALENDÁRIO REVOLUCIONÁRIO FRANCÊS	XI
FIGURA 12 – O ANO II DA NOVA ERA DO CALENDÁRIO REVOLUCIONÁRIO FRANCÊS	XII
FIGURA 13 – A OSTENTAÇÃO DO CALENDÁRIO REVOLUCIONÁRIO FRANCÊS	XIII
FIGURA 14 – O ATUAL CALENDÁRIO PORTUGUÊS ONDE CONSTAM OUTRAS FESTIVIDADES LAICAS E RELIGIOSAS.....	XIV

ÍNDICE DE FOTOGRAFIAS

FOTOGRAFIA 1 – TRASLADAÇÃO DOS RESTOS MORTAIS DE ALMEIDA GARRETT.....	XV
FOTOGRAFIA 2 – MULTIDÕES NOS COMÍCIOS REPUBLICANOS.....	XVI
FOTOGRAFIA 3 – COMÍCIOS REPUBLICANOS.....	XVII
FOTOGRAFIA 4 – O FUNERAL DE ALBERTO COSTA.....	XVIII
FOTOGRAFIA 5 – A MULTIDÃO QUE ACORREU AO FUNERAL DE ALBERTO COSTA	XIX
FOTOGRAFIA 6 – O CORTEJO CÍVICO DO FUNERAL DO SUICIDADO ALBERTO COSTA.	XX
FOTOGRAFIA 7 – ROMAGEM À CAMPA DE HELIODORO SALGADO	XXI
FOTOGRAFIA 8 – O CARRO DAS ÁRVORES.	XXII
FOTOGRAFIA 9 – UM DOS CARROS ALEGÓRICOS NA FESTA DA ÁRVORE.....	XXIII
FOTOGRAFIA 10 – CARROS ALEGÓRICOS NA FESTA DA ÁRVORE.....	XXIV
FOTOGRAFIA 11 – FESTA DA ÁRVORE.....	XXV
FOTOGRAFIA 12 – CENTENÁRIO DE ALEXANDRE HERCULANO	XXVI
FOTOGRAFIA 13 – O DESFILE PELAS RUAS NUM ITINERÁRIO NARRATIVO DOS FALECIDOS CÂNDIDO DOS REIS E MIGUEL BOMBARDA	XXVII
FOTOGRAFIA 14 – CORTEJO DOS FUNERAIS DE CÂNDIDO DOS REIS E MIGUEL BOMBARDA	XXVIII
FOTOGRAFIA 15 – UM DOS ASPETOS VIVENCIAIS DO FERIADO DA FESTA DA BANDEIRA	XXIX
FOTOGRAFIA 16 – FERIADO DO 1.º DE DEZEMBRO – CULTO DA BANDEIRA.	XXX
FOTOGRAFIA 17 – FERIADO 5 DE OUTUBRO CELEBRADO PELA PRIMEIRA VEZ.	XXXI
FOTOGRAFIA 18 – O ITINERÁRIO DOS CORTEJOS CÍVICOS.....	XXXII
FOTOGRAFIA 19 – CORTEJO CÍVICO NO FERIADO DE 5 DE OUTUBRO.....	XXXIII
FOTOGRAFIA 20 – O FERIADO DE 1 DE JANEIRO VIVIDO NAS RUAS.....	XXXIV
FOTOGRAFIA 21 – O FERIADO DO 5 DE OUTUBRO NAS RUAS.	XXXV
FOTOGRAFIA 22 – OUTRO ASPETO DO FERIADO DO 31 DE JANEIRO	XXXVI
FOTOGRAFIA 23 – FERIADO 31 DE JANEIRO EM COIMBRA	XXXVII
FOTOGRAFIA 24 – FERIADO 31 DE JANEIRO – ENVOLVIMENTO POPULAR	XXXVIII
FOTOGRAFIA 25 – ROMAGEM AO CEMITÉRIO NO FERIADO DE 31 DE JANEIRO	XXXIX
FOTOGRAFIA 26 – A MAÇONARIA NOS CORTEJOS	XL
FOTOGRAFIA 27 – CRIANÇAS A PLANTAR UMA ÁRVORE.....	XLI
FOTOGRAFIA 28 – PLANTAÇÃO DE ÁRVORES NA FESTA DA ÁRVORE.....	XLII
FOTOGRAFIA 29 – CORTEJO ESCOLAR	XLIII

INTRODUÇÃO

Este projeto de doutoramento pretende explorar determinados traços que distinguem a Primeira República em Portugal, nomeadamente a questão que envolve a quebra de uma tradição e a construção de um novo paradigma simbólico capaz de conferir uma universalidade e legitimidade à nova nação republicana.

No vasto universo simbólico destaca-se o tempo que será alvo de uma política, que irá controlar a memória, os ritmos do trabalho, do tempo livre e das festividades, influenciando, de forma indireta e direta, o sistema socioeconómico e a visão do passado, presente e futuro do país. Aliás, salvaguardando as devidas distâncias, essa preocupação socioeconómica, religiosa e, de certa forma, simbólica, esteve recentemente em discussão, por parte do anterior e atual Governo, em relação aos feriados religiosos e civis em Portugal. Portanto, justifica-se plenamente esta investigação, pelo peso inerente à tradição, coadjuvada pelo denso libelo teórico que a sustém.

Paradoxalmente, compreender um processo desta natureza e dimensão em Portugal requer um estudo que não se circunscreve ao tempo dos acontecimentos, pois merece um escrutínio muito mais profundo, fazendo-nos mergulhar noutros contextos da época na Europa e noutras épocas bem mais remotas. Importa-nos apurar em que medida os nossos feitos mais sonantes, celebrizados no calendário e nos feriados, se relacionam com os mitos dos primórdios. Precisamos igualmente de rever e averiguar os papéis dos poderes dominantes na construção dos calendários (quer no período mais distante, em termos universais, quer no período imediatamente anterior à instauração da República em Portugal) e qual a sua influência numa mudança.

Desde muito cedo é reconhecido e conferido ao tempo o estatuto de regulador do quotidiano – outrora, num passado remoto, fora eivado de mitificações primordiais em culturas antigas e, mais tarde, foi pensado e sofisticadamente adaptado num período clássico, ao mesmo tempo que se estudavam os fenómenos associados. O tempo é capturado e institucionalizado, com maior ou menor requinte, pelos detentores dos poderes temporal e espiritual, os quais, na maioria dos casos, se ocupavam da produção e da reprodução do elo social na atribuição de sentido, de que o calendário em última instância é a face mais visível (Le Goff, 1984; Eliade, 2000a, pp. 10-14; Jabouille, 1993).

Na Antiguidade, os feriados (num sentido semântico consentâneo com a época, que difere do sentido atual) tinham a importante função de demarcar a passagem do tempo ou a

celebração de algum facto portador de grande significado. Entre os Romanos, percebemos que vários feriados estavam constantemente ligados à adoração das divindades que configuravam a sua religiosidade. Nos seus tempos áureos, observamos que esta mesma civilização organizava dias festivos em memória dos imperadores que haviam morrido (Grimal, 1995).

Mais do que lembrar deuses e homens, os feriados também exerciam a importante função de estabelecer um vital e necessário momento de rutura com o mundo quotidiano. Se remontarmos à Idade Média, em função disso, era comum a organização de vários eventos carnavalescos que antecedia a resignação do período da quaresma (Bakhtin, 2010). Sabe-se que, desde épocas primitivas, o calendário esteve sempre ligado às crenças, o que faz pender sobre ele um carácter mais religioso do que científico. Com o decorrer dos tempos, à medida que as sociedades se tornavam mais complexas, essa ligação às crenças foi sendo mantida, ainda que de uma forma mais sofisticada, até que o tempo começou a ser laicizado à imagem dos poderes públicos.

Como organizador do quadro temporal que é, dispondo da capacidade de ser o diretor da vida pública e do quotidiano, o calendário será o instrumento social capaz de exercer o poder que outrora esteve entregue nas mãos de sociedades primitivas e dos seus representantes, oficiais católicos e reis e que, por fim, estará ao dispor do poder revolucionário, neste caso, a Primeira República em Portugal. Se a unidade civil exigia a homogeneidade da fé, com o advento das Luzes cavou-se um fosso entre os poderes temporais e espirituais, fosso esse fomentador de secularização e laicização (C. Azevedo, 2001a) com uma consequente rivalidade entre os poderes até então quase indivisíveis.

Surgirão correntes anticlericais que, no século XIX, crescerão em regiões predominantemente católicas da Europa, particularmente em Portugal, denunciando e contestando o ultramontanismo, o poder temporal do Papa e o internacionalismo das ordens religiosas, responsáveis por porem em causa o princípio da soberania popular ou nacional. A frequente associação entre a promoção dos feriados e a celebração religiosa só veio ganhar novas feições quando a Revolução Francesa rompeu com antigos paradigmas. Após os contornos deste evento singular, muda-se o paradigma, surgindo a época contemporânea, tendo os franceses tornado oficial o dia 14 de julho como a data em que comemoram a queda da Bastilha e, por sua vez, o início do processo revolucionário. Do ponto de vista histórico, essa convenção também marca a criação do primeiro feriado de natureza civil.

Todo esse processo contestatário porá em ebulição diversos quadrantes e sectores sociais há muito sedimentados, pondo em causa visões globais e totalizantes, de fundo

transcendente, num fenómeno de longa duração, remetendo a religião católica para o foro privado e reduzindo o seu intervencionismo nas áreas sociais e culturais. A Modernidade trouxe consigo novas ideias políticas como o liberalismo (uma das peças fulcrais, no que ao nosso calendário dos feriados diz respeito), o espírito crítico, a autonomia individual, a nova ordem económica e social, os avanços tecnológicos, científicos, entre outros fatores que colidiram com interesses estabelecidos há muito na Igreja Católica em Portugal. O calendário, neste universo em construção, surge sem qualquer surpresa como um emblema da descristianização e das Luzes. A esse propósito Michel Vovelle (1976) atesta que “O calendário foi o momento alto da descristianização coletiva em França” (pp. 174-175).

É notório o desenvolvimento dos princípios enformadores da mundividência moderna, nomeadamente o crescimento da consciência do eu, correlato de uma nova experiência do tempo e da inolvidável certeza de que os homens seriam, por si mesmos, capazes de “fazer” a história, cuja legitimação social seria postulada a partir de uma moral de cariz racional e autónoma de qualquer vínculo religioso.

Aceita-se, como algo natural, que a Modernidade não tenha posto cobro à religião. Antes a metamorfoseou, dentro desse mesmo processo modernizador que suscitará transformações radicais e, diríamos nós, irreversíveis, que terão o condão de pôr em causa crenças coletivas e instituições há séculos investidas de sacralidade, precipitando crises de sentido na vida dos indivíduos e das comunidades, projetando-os para um limbo. Nesse húmus, dar-se-ão mutações no domínio religioso, o que não significa que se tenha assistido a um regresso às formas tradicionais da religião. Verifica-se, sim, o irradiar de novos halos de sacralidade, que passam a enfatizar e a entificar a história, a filosofia, a arte e, em particular, a política (Gentile, 2002, p. 329-330). Por conseguinte, a política da época contemporânea tornou-se, de facto, um terreno privilegiado para a irrupção do sagrado na sociedade secular (Sironneau, 1982, pp. 196-197).

Faz todo o sentido afirmar que, paradoxalmente, no âmbito da secularização das bases, funções e finalidades da política, sobretudo dos finais de Oitocentos e inícios de Novecentos, liderada pela corrente republicana, há claros indícios de uma religião civil¹ onde gravitam um conjunto de referenciais, de crenças, mitos, ritos e símbolos que doam sacralidade ao âmbito social, salientando-se o calendário e as suas datas festivas.

¹ Fernando Catroga (2010) faz parte de um conjunto de especialistas (sobretudo franceses) da área que observa este fenómeno das sociedades europeias do século XIX.

À medida que a Monarquia Constitucional se esgota, mais se torna premente a emergência da discussão da reformulação do calendário, com a inclusão de feriados, socorrendo-se das vias políticas: parlamento, plataformas e associações cívicas de inspiração republicana, movimento sindical do 1º de Maio, vaga de comemorações extraordinárias, momentos ecuménicos e laicizadores (como foram os centenários de figuras ímpares da nossa história)² que defenderam a reforma do calendário com base em exemplos do estrangeiro, onde as questões dos feriados e dias de descanso haviam sido debeladas nos países industrializados.

Diferentes épocas e as suas convulsões e revoluções como as ocorridas no nosso país, entre os anos de 1820-1910, mas sobretudo após a implantação da República têm que lidar, ao mesmo tempo, com a organização de uma nova vida social e política e com a construção de um imaginário capaz de recuperar equilíbrio. Assim, ao iniciar-se um período novo, foi preciso evocar-se um tempo remoto, um tempo onde repousariam as raízes, o sentido verdadeiro do homem e da sociedade. Esse traço característico das Revoluções Liberal e Republicana marcou o período em Portugal, tendo merecido uma ampla discussão nas lides políticas e intelectuais nos mais diversos fóruns e indo igualmente merecer uma análise aprofundada neste projeto de doutoramento.

A política do tempo ainda ao longo do século XIX, mais precisamente no período de 1820-1910, foi pródiga em tentativas de laicização do calendário, que importa averiguar, remetendo-nos para uma evolução acelerada do conceito em Portugal, após anos de imobilismo tradicional ligado à religião. Urge também compreender as vivências que irão fomentar essas alterações dos tempos do calendário. As mexidas vertiginosas e operadas quase de uma só assentada durante a vigência do Governo Provisório e da Primeira República em Portugal foram o resultado e o culminar de um moroso processo iniciado timidamente no período inicial do liberalismo, feito de avanços e recuos, cerzido de acordo com critérios unificantes e de transmissão, face ao imobilismo da Monarquia Constitucional.

Inserido nas liturgias de recordação, o novo calendário, com os novos feriados, rivalizará com os elementos religiosos nele inclusos e há muito enraizados. Essa nova memória,³ que se quis normativa, atuaria como corrente pulsional que eticamente se expressaria como um dever de retrospeção e afetividade. Volvido mais de um século, importa

² Vide especialmente Teófilo Braga (1884a), uma das obras de referência da época.

³ A memória, algo que temos por intenção explorar neste projeto de investigação, é fundamental nesse processo.

perceber como este capital simbólico se cristalizou e fomentou vivências encadeadas no tempo.

As alterações do calendário são evocadoras de olhares bifrontes, por levarem à reescrita e por serem projetivas. Estas projeções, face à ossificação do calendário na atualidade, deverão ser estudadas com o intuito de se perceber se ainda farão sentido, num determinado prisma metafísico, ou se serão relegadas.

Será pertinente perguntarmos se a maneira como experienciamos o tempo é apenas um mero somatório de momentos com hiatos entre si. François Hartog (2003) refere que a aceleração do tempo atual, fenómeno que decorre da massificação e da urbanização da vida contemporânea, potencia a “valorização do particular” (p. 114). Perante esta asseveração, as memórias, entre elas as do calendário com os seus feriados, terão perdido na nossa época todo o seu pendor sintagmático na conceção acumulativa, evolutiva e de continuidade do tempo comemorativo postulado em Oitocentos, algo que convém ser estudado.

Efetivamente, temos de admitir que assistimos nas sociedades pós-modernas a ruturas no campo das heranças e expectativas, que Fernando Catroga (2011) não hesita em chamar de “sociedades amnésicas” (p. 27). As mudanças em causa derivam da forma como as pessoas estão a experienciar o tempo, vivendo-o como um simples somatório de momentos, com intervalos entre si, o que poderá pôr em causa sistemas outrora concebidos para fidelizar afinidades, afirmando alguns que esses fenómenos decorrem vertiginosamente, acelerando o tempo e o espaço da vida contemporânea no seu todo (Hyssen, 2003, p. 88).

Por seu turno, os postulados de Oitocentos e inícios de Novecentos eram substancialmente diferentes dos postulados dos dias de hoje, uma vez que a dominação progressiva da história – previsibilidade, evolução, regeneração, novo homem, progresso e perfetibilidade – foi posta em causa pela cultura impessoal instalada na sociedade, levando-nos a repensar o calendário, cujos ritos coletivos e evocativos poder-se-ão ter tornado em cerimónias frias, sem a seiva de comunhão ritual, que Koselleck (1993) intitula de “um distanciamento entre o horizonte de expectativa e o campo da experiência” (p. 210).

O mesmo pensador é da opinião de que o tempo é uma realidade plural, diversificada, variável como a diversidade da nossa experiência humana, onde coabitam “vários extratos de tempo” (Koselleck, 2011, p. 68), que estão sobrepostos e são simultâneos, não se esgotando em estruturas de repetição, num tempo histórico e abstrato que é o tempo do calendário. Contudo, o mesmo tende a sofrer as mutações de que a sociedade e as suas múltiplas instituições e organizações padecem em qualquer cultura e época (Koselleck, 2001). Como

temos vindo a referir, o calendário ao longo dos tempos tem recebido, direta ou indiretamente, influências díspares, sobretudo no período em análise, que é o da Primeira República, restando-nos saber em que medida as realidades históricas nele vertidas se mantêm intactas ou não, desde então, e se, de alguma maneira, nos inspiram e exercem algum tipo de controlo na atualidade e no quotidiano.

Sem dúvida, o ato comemorativo visava exorcizar o esquecimento, sendo a festa revolucionária um instrumento ao serviço da memória. Tais comemorações alimentam a recordação da revolução. Mona Ozouf (1976) estuda de forma objetiva esse facto. A alteração do calendário pode ser tomada como um exemplo extremo de que controlar o tempo se torna um elemento essencial ao poder. A mudança do calendário, objeto científico e cultural, envolveu o período em análise e adveio da proposta de controlo do tempo e de reencontro com a natureza, ainda que não fosse realizada, em Portugal, com a mesma profundidade e radicalismo exacerbado com que foi realizada em França.⁴

O sagrado que fazia parte das raízes do calendário manter-se-á sobretudo na Primeira República, ajustado a uma sacralidade laica de dimensões de religião civil,⁵ muito embora os revolucionários republicanos por meio de uma via ideológica – e logo política – tentassem romper com o passado, substituindo pela ordem o calendário tradicional, de modo a assegurar a recordação da Revolução na memória das gerações futuras.

Em termos comemorativos, o calendário de então sofreu reajustes significativos com enormes repercussões sociais. De forma semelhante, a alteração do calendário recentemente ocorrida em Portugal em 2012, ainda que ligeira, como aquela de que fomos alvo há pouco tempo, pelo atual Governo, repondo feriados religiosos e civis, obrigou a toda uma negociação diplomática ao mais alto nível das hierarquias religiosas católicas e de grupos de interesses em Portugal, demonstrativas do peso regulador que o calendário impõe na sociedade, sejam quais forem os valores em discussão.

Mais uma vez, esta questão coloca-se nos tempos da pós-Modernidade, restando-nos averiguar se as mudanças hodiernas se fundamentaram nos mesmos horizontes filosóficos de

⁴ O calendário republicano em França, instaurado por decreto da Convenção a 5 de outubro de 1793, propunha romper com o tempo passado. A escolha do início do ano era também o início de uma era. O dia 22 de setembro de 1792, Dia da Proclamação da República, era o equinócio de outono, fazendo coincidir a história com a ordem natural, tal como os povos primitivos que ligavam o calendário aos ritmos cósmicos e agrícolas. Consultar: Ozouf (1976) e Le Goff (1984a).

⁵ Autores e teóricos de renome como Daniele Hervieu-Léger (2005), Jean-Pierre Sironneau (1982), Joaquim Pintassilgo (1998) e Fernando Catroga (2010), entendem que sistemas de ideias (positivismo republicano português) e regimes como o republicanismo devem ser vistos como religião civil por comportarem mitos, símbolos e ritos decalcados muitas vezes das religiões históricas.

outrora, ou em novos horizontes consentâneos com novas realidades sociais, ou ainda se resultam da mistura entre ambos. Estaremos nós, entre outras vias (também pelo calendário), a assistir, não a uma desritualização e desmemorização, mas a uma ainda pouco perceptível afirmação de novos ritos e de novas formas de socializar e vivenciar memórias?

Com efeito, no intuito de obtermos resposta, a questão deve ser sobretudo analisada nos campos histórico e cultural sem, contudo, descurar uma análise filosófica da questão que, no fundo, se torna subjacente e, ao mesmo tempo, emergente. Cabe-nos observar em que medida o conceito evoluiu ou, quiçá, se manteve inalterado, em certa medida, ao longo tempo em que foi aplicado.

A Revolução portuguesa, à semelhança da francesa – seu modelo privilegiado –, foi pródiga na construção de símbolos nacionais capazes de garantir uma coesão social em substituição da antiga tradição monárquica e aristocrática e de apelar à memória coletiva (ingrediente básico da identidade nacional). Segundo esse prisma, surgem a bandeira e o seu culto, um hino nacional novo, cerimónias, desfiles, romagens, festas dos centenários, datas comemorativas, entre outros, a fim de objetivarem a obediência, a lealdade e a cooperação entre os cidadãos.

Explorando outros contextos europeus, sem dúvida alguma, os maiores contributos teóricos sobre esta matéria advêm de França. Neste sentido, grande parte deste acervo foi por nós investigado no contexto francês, que é de resto o expoente máximo e serviu de inspiração para o caso português, por parte das hostes republicanas. No entanto, deve salientar-se que os autores teóricos por nós estudados não focaram objetivamente, quanto mais exaustivamente, os feriados. No fundo, o contributo destes autores para o nosso trabalho foi o de fornecer-nos um excelente lastro teórico. Contudo, o fundamento último que presidiu ao nosso estudo foi debater esta questão portuguesa de inspiração francesa. Com efeito, o nosso calendário e a sua teorização são únicos e a sua historiografia, recente e tardia, funcionou como fonte produtora e legitimadora.

Teremos o devido cuidado de articular o diálogo das fontes da época, que são as teorizações da época, sejam filosóficas ou políticas, inscritas em monografias, livros, atas da Câmara dos senhores deputados, jornais, almanaques com os estudos realizados em tempos mais recentes. Os contributos para a nossa investigação derivam de muitos pensadores que se debruçaram sobre as questões relacionadas com a história, o tempo, a memória, a utopia e a República, bem como sobre as comemorações e os ritos, entre outras questões. Os trabalhos de nomes como Mona Ozouf, Michel Vovelle, Pierre Nora, Bronislaw Baczko, Krzysztof

Pomian, Antoine Prost, Fernand Braudel, Jacques Le Goff, Carl Jung, Paul Couderc, Paul Ricoeur, Gilbert Durand, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Jean-Pierre Sironneau, Pierre Bourdieu, entre outros, devem ser considerados como referências. Igualmente, no universo português, o estudo da arte tem nomes de referência, como os de Ernesto Castro Leal, José Gil, Cândida Proença, Eduardo Lourenço, Alberto Filipe Araújo, Joaquim Pintassilgo, José Eduardo Franco. Teremos oportunamente ocasião para caracterizar as fontes, os estudos e a revisão bibliográfica, quer no caso francês, quer no caso português.

Neste âmbito, e para nos elucidar melhor sobre esta questão, ninguém melhor do que Fernando Catroga, que estudou em Portugal o fenómeno da comemoração,⁶ sem esquecer Maria da Conceição Isabel João, que escreveu *Memória e Império: Comemorações em Portugal (1880-1960)*, bem como o já desaparecido Luís Oliveira Andrade, que abordou os feriados de forma introdutória em *História e Memória: A Restauração de 1640: do Liberalismo às Comemorações Centenárias de 1940*. Temos também o mais recente contributo de Luís Oliveira Andrade em parceria com Luís Reis Torgal, com o livro *Feriados em Portugal: Tempos de Memória e de Sociabilidade*. De uma forma direta e indireta, a questão dos feriados tem sido abordada por Sérgio Campos Matos em *História, Mitologia, Imaginário Nacional: A História no Curso dos Liceus (1895-1939)* e *Consciência Histórica e Nacionalismo: Portugal – Séculos XIX e XX*. Este historiador tem-se debruçado nas questões da história, memória e ensino.

Dentro do prisma histórico, a questão tem sido abordada de forma lateral, ou seja, concentrando-se no âmbito das filosofias laicas das comemorações, comemorações das revoluções cívicas e dos feriados cívicos.

Face ao exposto, o nosso projeto de investigação deter-se-á no estudo das origens mais remotas do calendário, nas suas implicações religiosas, antropológicas, sociológicas, filosóficas, científicas e culturais. Podemos ainda constatar que existe um vasto espólio sobre a primeira república, desde teses, dissertações, livros, ensaios, artigos e publicações, versando diversos quadrantes de enquadramento teórico. É ainda de referir um conjunto de obras publicadas aquando das comemorações do centenário da República, em 2010.

O que nos propomos fazer é perceber em que medida o conceito de feriado se inscreve numa tradição histórica em Portugal, balizando-nos nas épocas moderna e contemporânea,

⁶ Vide: Catroga (1988a, 1998) e Torgal, Mendes, e Catroga (1996).

bem como verificar os fundamentos ideológicos que nortearam a fase que antecedeu a legislação dos feriados e dias de descanso.

No que concerne ao plano esquemático e estrutural do nosso trabalho, parece-nos útil, no capítulo I, referir que o conceito de feriado deve ser visto e analisado e desde logo inscrito como um dos pontos de chegada na longa, ampla e abrangente tradição conotada com o tempo. Procederemos à caracterização geral do tempo, dos seus aspetos ligados aos mitos e da sua celebração segundo uma matriz cristã ocidental, que foi determinante na sedimentação do calendário. No capítulo II, observaremos uma panóplia de contributos díspares para que o calendário fosse paulatinamente moldado e para que a baliza mais recuada onde se insere o conceito de feriado em Portugal se verificasse no quadro da Monarquia Constitucional, num primeiro momento, na curta experiência liberal vintista (1820-1823) e, depois, num período mais longo, regido pela Carta Constitucional até à implantação da República (1851-1910), que será alvo de estudo. A política do tempo ao longo da Primeira República foi precedida de tentativas de laicização do calendário, que importam averiguar.

Uma vez chegados ao período da instauração da República, no capítulo III, importa perceber em que medida os feriados já existentes e os novos criados pela República coexistem sob a égide da laicidade relativa ao conceito. Faremos um estudo de cada feriado para compreender como foram vividos e como essa vivência foi condicionada de forma favorável ou desfavorável. Urge compreender, em termos científicos, as vivências que irão fomentar essas alterações dos tempos do calendário, bem como o legado dos tempos para a posteridade. Nesse mesmo estudo vamos procurar responder à estratégia por detrás do significado histórico e simbólico dos mesmos e os ritos associados aos respetivos feriados.

No final deste trabalho investigativo, preparámos um conjunto de anexos que tem por intuito ilustrar de uma forma clarividente o sentimento agregador de memórias mitificadas no calendário, consubstanciadas nas celebrações do regime republicano. No que diz respeito a algumas opções de cariz técnico a que foi necessário proceder no decurso da investigação, optámos por atualizar a ortografia, no caso das citações das fontes portuguesas, e traduzir todas as outras referências bibliográficas estrangeiras para a nossa língua.

CAPÍTULO I – A ESTRUTURAÇÃO DO TEMPO

1. Tempo primitivo – os mitos diretores: a eterna busca do tempo perdido

A consciência rudimentar do tempo, por parte das primeiras civilizações, ancorou-se na mitologia. Neste contexto, não se deve pensar que o mito se refira em exclusivo aos chamados “deuses”; antes diz respeito ao homem e ao mundo (Campbell, 2000, pp. 276-277; Rudhardt, 1969).

Rudhardt (1969) alerta que:

As imagens que ele (o mito) nos dá dos pontos de articulação entre o universo mítico e o mundo natural ou a sociedade dos homens, indicam que ele pretende igualmente englobar esses dois domínios. O sentido que o mito, visa é o de unir o divino, o mundo e o homem. (p. 105)

Durand (1979) considera o mito como uma narrativa exemplar (p. 83), integrando elementos fundadores, com conteúdo sagrado, tais como as divindades e os cenários marcadamente utópicos (Eliade, 1992).

Assim sendo, a lógica do mito pressupõe, entre outros postulados, uma narrativa que se inscreve no tempo, obedecendo à cronologia dramática da ação que a história mítica narra (diacronia). Isso não significa que o mito tenha de se comportar como um discurso de tipo demonstrativo, dedutivo ou indutivo. Como referiu Durand (1984), “Todo o mito tem fatalmente como estrutura de base – como infraestrutura – a estrutura sintética que tenta organizar no tempo do discurso a intemporalidade dos símbolos” (p. 431).

Os mitos assumem uma estrutura folheada, composta de originalidade e irreduzibilidade, face a outros discursos, com carácter repetitivo, sendo esta a sua característica mais evidente. O sistema de repetição obsessiva permite uma melhor transmissão da mensagem, em virtude da sua lógica ser o mostrar-se: “A repetição tem uma função própria, que é a de tornar manifesta a estrutura do mito” (Lévi-Strauss, 1996, p. 254). Os termos em que se inscrevem os mitos são, obviamente, fundadores, instauradores, últimos, no que concerne a toda a explicação. Com efeito, compreende-se assim que o discurso mítico seja revestido cabalmente de uma crença, empregando conceitos de sagrado e de divino, nos

quais o tempo é sagrado, um tempo próprio, um tempo fora da própria história (Durand, 1979).

Durand (1984) chama a esse tempo de *Kairos* (p. 93), visto ser um período de tempo que não é determinado. Para Lévi-Strauss (1996), o tempo dos mitos é um tempo paradoxal, dado o facto de a sua estrutura assentar em aspetos reversíveis e irreversíveis, simultaneamente. O discurso mítico inscreve-se na temporalidade em termos sincrónicos e diacrónicos (pp. 181-201). Como refere Durand (1984), “Certamente o mito, pelo seu diacronismo discursivo, é bem menos ambivalente que o simples símbolo; ele dá a aparência duma racionalização épica ou lógica” (pp. 431-432).

Nesta preocupação em tentar desvendar as intenções escondidas do mito, num processo do tipo arqueológico, existe nessa mesma análise uma preocupação – a de instaurar, a partir do mito, um mundo que o transcenda. Por isso, entendemos, em última instância, que os mitos projetam um poder subversivo, utópico e poético, assumindo-se como uma crítica ao que é real, ao que está instituído, sejam ideologias vigentes, que nos trazem os códigos de interpretação da realidade, sejam os campos religiosos, filosóficos, éticos, científicos e, no caso que mais nos interessa, os políticos, entre outros, com as suas grelhas de leitura do real (Le Goff, 1984b).

Este fundo arquetípico comum, com os seus mitos em vários povos é, por extensão, configurador da presença de fenómenos socioculturais, que exigem procedimentos hermenêuticos credíveis,⁷ capazes de ajudar na compreensão desses universos. Neste sentido, a mitanálise proposta por Durand (1993):

Estudará os fenómenos socioculturais, por exemplo, como é que um dado período sociocultural, num lugar, e num contexto histórico preciso, é tributário, nas suas diversas

⁷ Durand (1979), na tentativa de não perder a especificidade do mito, cria dois conceitos: a mitocrítica, que revela no fundo os aspetos que pertencem em simultâneo ao criador e ao fundo arquetípico comum existente na humanidade numa determinada narrativa, obra de teor histórico, literária e, por extensão, política e ideológica, que preside aos seus auspícios, enquanto o conceito de mitanálise serve para estudar a forma como atuam as correntes dos ditos mitos que são ordenadores, no que concerne aos fenómenos socioculturais. Na sua mitanálise procura extrair dos mitos o seu sentido psicológico e sociológico, inspirando-se no estruturalismo de Lévi-Strauss, ao pretender identificar os grandes mitos diretores dos momentos históricos e dos tipos de grupos, bem como as relações eminentemente sociais (p. 36). Neste campo, outras atitudes metodológicas, igualmente válidas, trouxeram contributos valiosos, como os de Baudouin, que na sua crítica psicológica, mormente o mito da modernidade, como a degeneração do mito do progresso, a psicanálise de Mauron, o estruturalismo de Lévi-Strauss, a psicologia das profundezas de Jung, as reflexões políticas de Sorel, que com menor ou maior convergência, não só revalorizaram em termos epistemológicos a noção de mito, como também a consolidaram.

expressões, de um mito ou de uma figura mítica que se impõe pouco a pouco (e em seguida degenera), porque ela é confrontada com problemas específicos, certamente, mas que são também colocados, debaixo de outras formas, noutros lugares, a outros grupos humanos. (p. 35)

No fundo, os mitos que versam a criação do mundo, imaginam e perspetivam uma *idade de ouro*, sejam inicial ou final, fazem passar a humanidade por uma série de ciclos, eternamente repetidos, como o são os nossos mitos nacionais, numa versão atualizada, que funcionam como um escape lógico na resolução de contradições com que se depara uma determinada sociedade. Na história e na poesia portuguesas há vários casos que traduzem a continuação de uma tendência de enriquecimento de uma história verdadeira. Bastam apenas a crença no milagre de Ourique, surgida no final do século XIV ou no princípio do seguinte, e a epopeia dos Descobrimentos relatada por Camões e que assumirá foros e força de mito, sendo transformada pelos autores cultos do século XIX num dos marcos da identidade nacional.

Além disso, nenhum mito fundador, cosmológico, teleológico, tem o condão de permanecer inalterado, através dos tempos e das culturas, metamorfoseando-se frequentemente e afastando-se do significado original. É o que acontece com a República e os seus principais momentos, catapultados em feriados.

Assim, um dado mito tomado por antigo num determinado momento histórico-social, pode ser transmutado em novo e, muito embora não o sendo, emerge esquematicamente enquanto tal em contextos socioculturais. Também em diferentes períodos se faz passar por novo, em virtude da roupagem sociocultural e psicológica com que se vai revestir, ainda que não altere a sua espinha dorsal de sempre (Araújo, 1997, p. 47).

Observando esta toada de retorno que nos permite falar de um eterno retorno, tal pode muito bem ser a figura moderna de Prometeu, que cristaliza os sonhos das Luzes, qual génio criador dele mesmo, pois já não precisa dos deuses ao assumir por completo o seu destino, onde se constata a ideia central do “homem novo”, nos séculos XVIII e XIX, sobretudo nos séculos XIX e inícios do XX, no caso português. A ideia alicerça-se principalmente na Revolução Francesa enquanto corte com o passado e reinício do tempo (Ozouf, 1989), não sendo, no entanto, um produto exclusivo dessa época. Resumidamente, podemos afirmar que o tema dos feriados mitificados pela República, que já de si é um mito moderno, está intimamente ligado às estruturas cosmogónicas, antropológicas e escatológicas dos mitos primordiais, soando como ressurgências, que Durand (1982) não hesita em salientar que são a: “reserva mitológica dos nossos antepassados culturais greco-latinos que fornecem

praticamente todo o arsenal mitológico que se encontra na nossa cultura com outros nomes e com outros conteúdos culturais mas cujos esquemas – os mitologemas – são idênticos” (p. 74).

Para dar corpo a estes aspetos, o mesmo Durand (1998) defende, a propósito do século XIX, que este se encontrava polarizado no seu curso por dois grandes temas míticos, que influenciaram a poética do romance, os sistemas filosóficos, políticos e as ideologias, com claras repercussões também em Portugal. Trata-se, numa só palavra, do mito da redenção e do progresso, como uma espécie de mito prometaico reatualizado.

Um outro mito, quase contraditório para com este prometeísmo surgido das Luzes, fez parte dos horizontes do século XIX, sobretudo a partir do seu declínio, por volta da década de 70, não sendo por isso em vão que a força dessa mitologia decadente resida na promoção da queda e dos males que assolavam a sociedade, ao fazer deles a própria essência da realização humana (Durand, 1998, pp. 208-210).

O mito decadentista, verdadeiro *leitmotiv* de todas as grandes obras, sobretudo as de tendência política dos finais do século XIX e inícios do século XX, entrecruzava-se com uma espécie de culto decadentista que apelava à emergência de um mundo novo. Ideologicamente, este segundo mito tem uma estrutura muito mais anarquista do que de socialismo republicano, se bem que sejam os últimos a tirar melhor partido do mito em Portugal (Pessin, 1999).

A lógica do retorno de um mito, da busca de um tempo perdido, cuja natureza pode ilustrar-se pelo tema mitológico do “homem novo” ou “regenerado”, da “redenção”, do “recomeço”, da “refundação”, da “restauração”, do “ressurgimento”, apela a um tempo renovado e instaurado, simbolizado no calendário. As traves-mestras, reproduzidas num discurso mítico que está inventariado de “imagens obsessivas”, nas palavras de Mauryon (1968), ou de “imagens-guia”, nas de Baczko (1978), são constituídas por “uma sequência de enunciados ou de frases com sentido e referência” (Ricoeur, 1988, p. 21), que se vê racionalizada de “imagens primordiais” (Jung, 2014).

Serão, pois, pertinentes as múltiplas mediações de pendor linguístico, numa ótica narrativa, ou na que mais nos interessa, a ideológica, que nos podem levar a perguntar se, para lá das configurações específicas de cada tipo de homem conotado por cada época e sociedade, será, eventualmente, a figura eterna do homem que está em causa. Deste modo, seremos conduzidos ao tema do chamado “homem novo” ou “regenerado”, com as suas variantes e

cambiantes, e dos mitos onde ele se encontra manifesto, com maior ou menor incidência, numa situação concreta, seja ela individual ou coletiva.⁸

Em quase todos os mitos cosmológicos, antropológicos e escatológicos, o “homem novo” aparece como um tema relacionado com a rutura temporal, mas também aparece eivado do seu poder comemorativo de redundância (Durand, 1992, p. 113). Refira-se que, por exemplo, no caso do Dilúvio, não se trata de um fim do mundo, antes está ligado às festas periódicas de regeneração, decorrentes de cenários mítico-ritualistas do ano novo, reatualizando a cosmogonia, facto sobejamente atestado por Eliade (2000a, pp. 65-77). Eliade (1977) alerta-nos para o facto de que o “cosmos” é o arquétipo por excelência do moldar humano e que o homem tende a fazer deste um modelo exemplar, procurando reintegrar-se na condição paradisíaca do mesmo, a fim de se tornar contemporâneo do chamado ato primordial ou homem primordial: “todo o mito é cosmogónico, visto que todo o mito enuncia a aparição de uma nova situação cósmica ou de um acontecimento primordial” (p. 349).

Insistimos no argumento de que a existência do tema do “homem novo” nos grandes mitos nos faz constatar não só a presença de um fundo arquetípico comum, como também estes se convertem numa narrativa instauradora e comemorativa, elementos que encontramos na representação do imaginário social republicano, veiculado no calendário. Nas palavras de Gusdorf (1985), os mitos fundacionais e perspetivantes (projetados no regime republicano com os seus feriados e dias de descanso, pensamos nós): “não se situam no tempo da história,

⁸ Araújo (1997), recenseia quatro grandes mitos, onde aparece o tema do “homem novo”, a saber: o mito cosmogónico, tendo o “ovo cosmogónico” como modelo da totalidade primordial e germinal dos futuros elementos do universo numa conjugação de contrários. Neste sentido, o homem finito projeta-se na reassunção de uma posição idílica ao reproduzir e reintegrar o cenário original. Ainda no âmbito do primeiro mito, Araújo refere o mito de tradição judaico-cristã firmado no jardim do Éden, numa nostalgia do paraíso, caracterizado pela ausência da dualidade do bem e do mal, onde o homem primordial se encontra investido de imortalidade, de liberdade, próximo dos deuses, em harmonia com a natureza, atributos que perde devido a um acontecimento mítico. No caso da tradição judaico-cristã, Araújo identifica o pecado original: uma vez perdida a condição primeira e perfeita, há que fazer um trajeto de retorno a essa realidade pura e primeira, através de uma ação condizente que faça do homem um novo ser, à semelhança do primeiro. O segundo mito, onde gravita o tema do “homem novo”, trata os dilúvios de Noé e de Deucalião. Em ambos os casos, o dilúvio é desencadeado para por cobro a um determinado tipo de humanidade, em parte ou no seu todo, sendo o resultado aparentemente o mesmo: levantar uma nova humanidade, seja ela fruto dos antepassados das raças helénicas, que sobrevive regenerada e pelo lançamento de pedras para gerar novos homens e novas mulheres (no caso de Deucalião). No caso de Noé, ao serem salvos do dilúvio, tanto ele como a sua mulher e os filhos, através da arca, tornam-se os antepassados de uma humanidade regenerada. O terceiro mito (por nós já referido), o de Prometeu, que surge como o benfeitor da humanidade, uma espécie de figura providente que triunfa pelo seu revolucionarismo, no sentido em que entra em rutura com a tradição, num gesto que vai resultar na criação de um “homem novo”. O quarto e último mito onde este tema se insere é o das cinco raças ou idades de Hesíodo: a de ouro, a de prata, a de bronze, a dos heróis e a de ferro, sendo a primeira delas – a de ouro – a que mais se adequa à ideia de paraíso, se bem que todas apelam a uma nova criação, a partir da anterior. *Vide*: Araújo (1997, pp. 99-113).

mas num ‘antes’ ou num ‘depois’, visto que eles não têm lugar sobre as categorias espaço-tempo da história, pois o seu universo é o da utopia” (p. 8).

Da análise dos grandes mitos diretores existentes, Alberto Filipe Araújo em *O Homem Novo no Discurso Pedagógico de João de Barros* extrai conclusões convincentes, atinentes à nossa tese sobre o tema do “homem novo” e a sua relação com o calendário refeito em grande medida pelo regime republicano. Assinala-se uma convergência relativa a uma ideia ou eixo central, onde a história da humanidade altera, de quando em vez, o seu estado: velha/nova, degenerado/regenerado, morte/ressurreição, perda das origens/retorno, moralmente corrupto/resgatado. O que podemos, portanto, concluir é que toda esta dialética é uma modalidade que privilegia, por um lado, a expiação de uma humanidade maculada, por outro, acentua a continuidade purificada ou resgatada (pp. 99-113).

Estes postulados expressam, à luz do republicanismo português do regime saído do 5 de Outubro, uma nova construção do tempo como capital simbólico, com a necessidade de formar um “homem novo” e de construir um novo mundo, que é correlato da ideia de regeneração e dos seus sinónimos, por nós avançados, nos mitos diretores. São ideias do foro milenarista, uma vez que entre os republicanos havia a crença de natureza cientista-positivista, que ao resgatar a pátria pelos seus valores a redimem da mácula monárquica constitucional, transformando-a numa “Pátria Nova”, lançada num “tempo novo”, sendo o calendário um emblema dessa conquista.

Alcançar tamanho desiderato decorria da laicização das consciências, com a finalidade de inculcar o credo republicano (Baczko, 1978, p. 415). O “homem novo” idealizado pelos republicanos, segundo Catroga (1991), era aquele que “fosse capaz de controlar, através da razão e da vontade, o seu egoísmo natural, pelo cultivo do altruísmo e da solidariedade” (p. 459).

Em suma, procura-se instaurar, recriar, momentaneamente, um passado mítico perdido, muito ao jeito dos antigos mitos, numa tentativa do homem reintegrar o estado paradisíaco (Eliade, 2000a). Esta nostalgia de um pressuposto paraíso exprime, pois, o desejo de recuperar a condição perfeita ou aquela que caracteriza o herói antes do declínio (Eliade, 1992).⁹ Assim, o que importa sublinhar para o nosso trabalho é que a regeneração do tempo,

⁹ Convém referir que na tradição judaico-cristão o batismo é um elemento crucial. Este ato que reverte a condição do homem pecador, visto como “velho homem”, em restaurado “novo homem” é largamente exposto por textos bíblicos com carácter apologético (RM 6:3-4; I CO 5:17; EF 4:23-24; CL 3:9-10; I PE 3:20-21). A tónica assenta numa modalidade mais eficaz do que uma mudança exterior, pois caracteriza-se por uma inversão, ou seja, pela redenção da alma. Esse simbolismo, na esteira dos

que antes havia degenerado como outras estruturas, emerge do anterior calendário, reajustada à dimensão de uma idade de ouro, proclamando-a quer no passado tardio ou recente, quer como anunciador do futuro. Portanto, para o nosso propósito, interessa-nos realçar que houve lugar a uma regeneração do regime, pois estava em curso uma regeneração social, com o intuito de criar um “homem novo”. Não nos restam dúvidas de que o calendário e as suas datas mais representativas, conformadas com a Primeira República, seriam o recetáculo de todos os bens e símbolo de coragem, generosidade, heroísmo, virtude, engenho, glória, excelência, dotados dos elementos refinados de uma “nova cidadania” que digna de reviver pela recordação.

2. Evolução no conceito do tempo: o calendário judaico

A organização social do tempo em forma de calendário está fortemente relacionada com a natureza cultural das festas das sociedades arcaicas, segundo sociólogos e antropólogos (Hubert & Mauss, 1909). No seu *Tratado da História das Religiões*, Eliade sublinha que os calendários tinham uma componente sagrada associada ao tempo cósmico, regulador da duração que se impõe a todas as sociedades humanas. As sociedades arcaicas têm o condão de captar, medir e transformar o tempo em calendário, segundo as suas estruturas sociais e políticas, os seus sistemas económicos e culturais, e os seus instrumentos científicos e tecnológicos.

O calendário ganha forma, conforme afiança Valeri (1994), “nos rituais, isto é, agregados de comportamentos simbólicos. As festas realizam, com a linguagem dos símbolos, o trabalho dos ritos” (p. 325). Os povos antigos, na tentativa de regular o tempo, quer nas unidades menores, quer nas maiores, basearam-se em dois pontos de referência naturais, o sol e a lua, ainda que a lua apareça mais cedo nas sociedades antigas. Neste complexo jogo de arquitetura do calendário, os mitos têm um papel determinante a desempenhar nesta fase precoce, mas também numa fase madura. O mito primordial não desapareceu por completo na Modernidade, antes assumiu novas formas e, no caso que nos interessa – a Primeira República –, mediante o seu calendário, assume um protagonismo de relevo na nova identidade nacional que quer construir.

estudos de Eliade (1979), confirma a ideia de uma purificação ritual que visa instaurar e atualizar no tempo uma repetição simbolizada no nascer de um “novo homem” (pp. 160-177).

Ao analisar as tradições mais remotas, no que concerne ao calendário na Caldeia e entre os Hebreus, por exemplo, verificamos que estes mostram a complexidade dos fatores que presidem à elaboração de um calendário: a dependência da natureza, o papel do poder dominante (fator extremamente crucial no nosso objeto de estudo), a força do enraizamento social e as consequências da insuficiência de um instrumento científico fiável que permitisse a previsão. Veremos alguns aspetos do calendário hebraico e das suas celebrações mais significativas, que nos dão indicações esquemáticas importantes, ao nível dos arquétipos fornecidos, ajustáveis e conforme ao gosto das tendências republicanizadoras.

A maioria dos povos do mundo antigo calculava os meses pelo ciclo da lua: cada lua nova marcava o início de um novo mês. No entanto, a lua completa uma volta em torno da terra a cada 29 dias e meio, aproximadamente. Portanto, o ano lunar de 12 meses tem a duração de apenas 354 dias – pouco menos do que o ano solar de 365 dias e 6 horas. Assim, num período de poucos anos, os meses começariam a desalinhar-se da estação associada ao calendário lunar. Não há dúvidas de que tal fenómeno causava uma enorme confusão em assuntos como o estabelecimento da agenda das festas anuais ou a elaboração de um calendário agrícola (Wiersbe, 2010).

Os Babilónios adicionavam periodicamente dias intercalados (inseridos num calendário) durante o ano, de forma a realinhar os anos solar e lunar. Já os Assírios aceitavam os meses lunares, abandonando o ano solar, até que adotaram o sistema babilónico. Os Egípcios não seguiam o ano lunar, mas dividiam o ano em 12 meses iguais, cada um com 30 dias, e acrescentavam 5 dias no final de cada ano. O calendário judaico, assumidamente solar, que era similar ao babilónico, derivava os nomes dos meses de nomes babilónicos.¹⁰ Existe uma certa confusão quanto à época em que os Israelitas iniciavam o calendário, se na

¹⁰O primeiro mês no calendário hebraico antigo era o de Nisã, algures entre março e abril, onde ocorriam as chuvas tardias e a colheita da cevada, desenrolando-se importantes festas do calendário, como a festa da Páscoa judaica, a dos Pães Asmos e as das Primícias. O segundo mês chamava-se Liar, entre abril e maio, em que havia lugar à colheita geral. O terceiro mês era o de Sivã, entre maio e junho, com predominância na vinicultura, havendo lugar à festa do Pentecostes ou das Semanas. O quarto mês, era o de Tamuz, entre os nossos junho e julho, enquanto o quinto mês se denominava Abe, no verão, sendo sensivelmente entre julho e agosto. O sexto mês era o de Elul, na época da colheita das oliveiras, entre agosto e setembro; já o sétimo mês, batizado de Tisri, que seria entre setembro e outubro, na estação do cultivo, celebrando-se a festa das Trombetas, dos Tabernáculos e o Dia da Expição. O oitavo mês era o de Maresvã, entre outubro e novembro. Quisleu é o nono mês (novembro/dezembro), Tebete o décimo mês (dezembro/janeiro), Sabate o décimo-primeiro mês (janeiro/fevereiro) e, por fim, Adar o décimo-segundo mês, que poderia corresponder a fevereiro e a março, havendo lugar à festa de Purim. Vide: “Festas Sagradas de Israel” (1995, p. 225), “O Calendário” (*Bíblia Arqueológica*, 2013, p. 241).

primavera ou no outono. Entretanto, as evidências mais fortes apontam para a estação da primavera como época do ano novo judaico.¹¹

O calendário hebraico, para além de ser um elemento indicativo, organizando a sua atividade agrícola, estabelecia dias fixos de descanso e pausas prolongadas, em virtude das festas religiosas que pautavam períodos significativos do ano civil. Esses dias festivos e de descanso tinham uma componente pedagógica e de carácter devocional. Veja-se o caso do sábado, como dia de descanso semanal, alicerçado no exemplo da tradição judaico-cristã da criação, em que Deus descansou no sétimo dia, abençoando-o e destinando-o como dia sagrado e de especial repouso, como memorial do término de todas as suas obras criadas (Genesis 2:3-4).¹²

Sendo mais precisos, a própria natureza literária, no capítulo 1 do Génesis, que se ocupa da criação e respetivo descanso de Deus após o seu ato criador, é formada por uma série altamente estruturada de orações sucintas, quase padronizadas. Na criação bíblica, cada ordem encerra os seguintes elementos que nos são caros aos nossos intentos académicos:

Uma palavra introdutória de anúncio, “Disse Deus...” (Génesis 1:3,6,9,11,14,20,24,26). Uma palavra de ordem criadora “haja”, por exemplo – Génesis 1:3,6,9,11,14-15,20,24,25. Uma palavra para sintetizar o cumprimento, “E assim se fez...” (Génesis 1:3,7,9,11,15,24,30). Uma

¹¹ Alguns dos nomes dos meses e/ou o seu número aparecem na Bíblia (Neemias 2:1; Ester 8:9; Zacarias 1:7); porém a maioria dos meses mencionados é designada por números. O primeiro dia do mês sétimo (Tisri) é designado festa das Trombetas (Números 29:1), e essa data foi mais tarde fixada como o dia do ano novo judaico, parecendo indicar um ano novo no outono. É muito significativo que Nisã, que começa em março e termina em abril, seja na Bíblia chamado de primeiro mês. Assim, os Israelitas começavam o ano na primavera, mas em função do atraso exposto em relação ao sétimo mês (Tisri), orientavam-se pelo ano agrícola (o mês sétimo era o mês da estação do cultivo da terra, surgindo como um começo), que ia de outono a outono. Para explicar esta diferença podemos lançar mão de uma analogia: o nosso calendário começa no primeiro de janeiro, porém muitas instituições e nações trabalham com o ano fiscal, que começa e termina em diferentes datas. O que importa frisar em qualquer dos casos é o carácter coordenador e orientador de grupos, profissões, sistemas socioeconómicos e nações. *Vide*: “O Calendário” (*Bíblia Arqueológica*, 2013).

¹² Na tradição hebraica dos seus escritos sagrados, nomeadamente no Génesis, o narrador introduz o termo “no princípio”, em consonância com o título do livro, que apresenta os inícios de diversos acontecimentos, sendo o principal o da criação, sendo Deus apresentado como criador para explicar a existência do homem e do universo, criados em seis dias. A ciência tem desafiado o relato bíblico pelas descobertas mais recentes, remetendo-o para a condição de mito, de alegoria, de uma combinação contraditória de documentos, ou de uma simples ideia humana da origem das coisas (Libby, 1985; Harris, 1957). Desde muito cedo, numa fase teológica ainda incipiente, até mesmo vozes de dentro da Igreja, como a de Santo Agostinho, punham em causa que cada um dos dias da criação fosse composto de 24 horas. De acordo com Santo Agostinho (2014), esses dias podem ter sido eras longas. Tarde e manhã seriam observadas em sentido figurado. No entanto, é de salientar, independentemente da veracidade dos factos, que o constructo documental manifesta uma clara consciência do tempo, em dias – a marcha dos seus acontecimentos e a forma cuidadosa como foram organizados numa sequência lógica para relatar uma história, bem como os seus intervalos, marcados pela noite e pelo dia.

palavra descritiva de cumprimento, “Fez, pois, Deus...”, “A terra, pois, produziu...” (Gênesis 1:4,7,12,16-18,21,25,27). Uma palavra descritiva de nomeação ou bênção, “Chamou Deus...”, “E Deus os abençoou...” (Gênesis 1:5,8,10,22,28-30). Uma palavra de avaliação e aprovação, “E viu Deus que isso era bom” (Gênesis 1:4,10,12,18,21,25,31). Uma palavra final de estrutura temporal, “Houve tarde e manhã, o [...] dia” (Gênesis 1:5,8,13,19,23,31). (citado em Lasor, Hubbard, & Bush, 1999, p. 19)

Esse estilo uniforme não é rígido, porque a ordem, o comprimento e a apresentação desses componentes variam. Interessa-nos sublinhar a sequência das ordens, pois as mesmas revelam-se estritamente temporais, cuidadosamente divididas em dois períodos pelo redator: (1) a criação e a separação dos elementos do cosmo, ao passar do geral para o particular (primeiras quatro ordens, Gênesis 1,1-13); (2) a ornamentação do cosmo do imperfeito para o perfeito (as quatro ordens seguintes, Gênesis 1, 14-31). O relato chega ao ápice na oitava ordem – a criação dos seres humanos –, conforme a tradição bíblica. O capítulo mais parece um relato bem elaborado de uma série de ordens, do que uma história.¹³

As implicações dos eventos relatados no Gênesis 1 e 2 tornam difícil a identificação do gênero literário, muito por culpa das suas especificidades, podendo encaixar-se na categoria de mito, mas não de história, no sentido moderno de testemunha ocular e relato objetivo. Antes, essas implicações transmitem, para lá do sentido religioso que se quer dar, relatos acerca de eventos retratados e conformados com uma visão do mundo em que o tempo os organiza, lhes dá sentido, explicando-os para, depois, com base nesse simbolismo pictórico, moldar consciências. Com efeito, ao oferecerem uma norma ancestral válida do que é digno de celebrar, condicionam desde logo tudo o resto, capturando o todo da sociedade.

Compreende-se que a narrativa em causa emprega as tradições literárias da época para objetivar o conteúdo teológico dos primórdios, mas para além deste propósito pode haver outro: o de explicar a natureza e a dignidade singular dos seres humanos, em virtude de uma

¹³ O autor (ou autores) do prólogo primevo falou das origens, valendo-se da maneira como as suas tradições culturais e literárias falaram delas. O capítulo 1 deve ser lido à luz dos relatos mesopotâmicos da criação. Embora comparações detalhadas sejam relativamente escassas, há, contudo, três paralelos básicos: o retrato do estado primitivo como um caos de água, a ordem básica da criação e o terceiro, veja-se a coincidência, o tão propalado descanso divino no final da criação. *Vide* um estudo detalhado dessas semelhanças em Heidel (1963a). Para uma discussão completa e conclusões equilibradas e criteriosas, *vide* Heidel (1963b) e Kramer (1997). O facto (comprovado pelos achados arqueológicos) é demonstrativo do crescente interesse generalizado do controlo temporal exercido nessas sociedades com recurso a explicações de natureza pseudocientífica. As semelhanças mais notáveis entre a literatura mesopotâmica e o prólogo primevo ocorrem nos relatos do dilúvio. Além das semelhanças básicas, há correspondências detalhadas. Os indícios, mesmo das correspondências estreitas da história do dilúvio, insinuam uma influência difusa de uma herança cultural comum. *Vide* Wenham (1997).

suposta origem divina, natureza e dignidade, escalonadas num determinado tempo, separado de outro tempo, em que a eventual entidade superior descansa e com isso estabelece a fronteira entre tempos distintos.

Fica-nos claro, pela grelha semanal da criação, que um é o tempo dos homens, em que estes dispõem de condições de sustentabilidade e trabalho para desempenhar os seus papéis de uma forma organizada:¹⁴ “E tomou o Senhor Deus o homem e pô-lo no jardim do Éden para o lavrar e o guardar” (Gênesis 2:15). Ter o domínio concedido por Deus, sobre todas as coisas, não era endosso geral para o homem fazer o que quisesse. Essa autorização era um domínio que deveria ser exercido dentro da estrutura de permissões e proibições; entre elas figuram o trabalho, lazer e descanso semanal estipulados por quem governa, fosse Deus (no caso bíblico), fosse a Primeira República.¹⁵

Entretanto, outro é o tempo dos deuses ou semideuses (sétimo dia do descanso de Deus, depois das obras criadas), sejam eles mitológicos, políticos ou mesmo das nações, que reservam o direito de se colocar num tempo e num patamar específicos bem acima, pelo carácter extraordinário da empreitada que deixaram como legado. Posicionam-se como altos dignatários do povo, reservando-se ao direito de estabelecer em causa própria o que memorar, sedimentando uma verdadeira paideia.

Deus, posteriormente, ainda na tradição judaico-cristã, fez do sábado um dia de bênção para o seu povo fiel, reservando-o para ser um dia de descanso, de culto, adoração e comunhão espiritual. Mesmo a ordem em Êxodo 20:8 fora dada nesse sentido, como primeiro mandamento de carácter cívico, que todo o homem deveria guardar, conformando-se também com Êxodo 16:22-26.

Mais tarde, após a escravatura a que a nação de Israel foi sujeita no Egito, Deus, segundo o livro de Deuteronómio, terá dado um outro motivo e significado para justificar e sustentar o descanso semanal do sábado:

¹⁴ Em Gênesis 2:15 são nos dadas indicações das instruções fornecidas por Deus, quanto ao trabalho. O quadro pintado sugere a completa dependência do poder dominante, num quadro semelhante ao proposto pelos teóricos da Primeira República, em que o calendário conjuga bem essa expectativa. A narrativa dos dias da criação e do descanso de Deus abrem a definição do lugar da humanidade no cosmos. O quadro é de vigor, completitude e boa ordem, virtualidades em consonância com as investidas republicanas que serão amplamente propagandeadas e conquistadas em parte, nesse instrumento que a humanidade, desde que o descobriu, recorre como um dos vértices do controlo das sociedades – o nosso calendário.

¹⁵ A este propósito, consultar Kaiser (1991) e Von Rad (1984).

Mas o sétimo dia é o sábado do Senhor, teu Deus; não farás nenhuma obra nele, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu boi, nem o teu jumento, nem animal algum teu, nem o estrangeiro que está dentro de tuas portas; para que o teu servo e a tua serva descanssem como tu; porque te lembrarás que foste servo na terra do Egito e que o Senhor, teu Deus, te tirou dali com mão forte e braço estendido; pelo que o Senhor, teu Deus, te ordenou que guardasses o dia de sábado. (Deuteronómio 5:15-16)

O que é que lhes foi (ao povo hebreu) ordenado que se lembrassem? Não era simplesmente o sábado, ou dia de descanso, que deveria ser lembrado, mas o porquê do sábado ou do dia de descanso ter sido ordenado? Ele foi ordenado porque os Hebreus haviam sido escravos na terra do Egito sem descansar em nenhum dia em particular e Deus os tirara de tal situação, sendo esse o motivo e o significado doravante daquele descanso. Assim, tal ficou designado para comemorar a libertação de Israel da escravatura no Egito.¹⁶

Intimamente relacionado com o sábado, havia o ano sabático, aplicável aos Israelitas, desde que entrassem no território da Palestina que lhes havia sido destinado. Observando-o como um ano de descanso para o solo, os israelitas não semeavam os seus campos e nem podavam as suas videiras a cada sete anos. Tudo quanto colhessem naquele ano deveria ser igualmente compartilhado pelo proprietário, pelos servos, pelos estrangeiros e até pelos animais. Estes preceitos estão num formato onde impera um esforço ecologicamente sustentável numa economia agrária inovadora, onde cabe o descanso orientado numa vertente humana e de assistencialismo social responsável, tudo sob a égide de um regime de fundamentação religiosa. Moisés é a figura que emerge e dá rosto ao presumível governo de regime teocrático, mas exercido por Moisés, seu representante na terra como legislador, governador, jurista e juiz (Zuck, 2009, pp. 70-74):

Falou mais o Senhor a Moisés no Monte Sinai, dizendo: Fala aos filhos e dize-lhes: Quando tiverdes entrado na terra, que eu vos dou, então, a terra guardará um sábado ao Senhor. Seis

¹⁶ A festa semanal do sábado era o momento mais sagrado da semana hebraica. A reunião era distinguida como algo santo, algo local, sem que isso impedisse que grupos se juntassem para o celebrar. Eram pequenos grupos e famílias que se reuniam sob a liderança dos oficiais judaicos (levitas) ou os chefes de clã, denominados anciãos. Dedicavam-se a atos de devoção comum, sem que precisassem de seguir um roteiro. Pouco se sabe onde o povo se reunia, contudo após o exílio babilónico, passaram a reunir-se nas sinagogas e o culto era conduzido por mestres versados na lei. Seja como for, a nação judaica viu-se desde muito cedo na contingência de reservar um dia de folga na semana para prestar serviço a Deus. Os próprios servos israelitas eram incluídos nessa observância do sábado. Havia prescrições severas para aqueles que deliberadamente desconsiderassem o sábado (Êxodo 35:3; Números 15:32-36). Vide: “Festa semanal” (*Bíblia Arqueológica*, 2013).

anos semearás a tua terra, e seis anos podarás a tua vinha, e colherás a sua novidade. Porém, ao sétimo ano, haverá sábado de descanso para a terra, um sábado ao Senhor; não semearás o teu campo, nem podarás a tua vinha. O que nascer de si mesmo da tua sega não segará e as uvas da tua vide não tratada não vindimarás; ano de descanso será para a terra. Mas a novidade do sábado da terra vos será por alimento, a ti, e ao teu servo, e à tua serva, e ao teu jornaleiro, e ao estrangeiro que peregrina contigo; e ao teu gado, e os teus animais que estão na tua terra, toda a sua novidade será por mantimento. (Levítico 25:1-7)

Após sete observâncias do ano sabático, vinha o Ano do Jubileu. Este era inaugurado quando as trombetas eram tocadas, no décimo dia de Tisri, o sétimo mês. Em conformidade com as instruções registadas em Levítico 25:8-55, isso assinalava o ano da liberdade, quando a herança da família era restituída àqueles que tivessem tido o infortúnio de perdê-la, quando os escravos hebreus eram libertados e quando a terra ficava sem cultivo (Schultz, 2009, pp. 88-94).

Os escravos eram libertados nesse ano, sem importar por quanto tempo vinham a servir. Seis anos era o período máximo de servidão para qualquer escravo hebreu que não gozasse da opção de liberdade (Êxodo 21:11). Por conseguinte, não podia ele ser reduzido a um estado perpétuo de escravidão, embora se visse forçado a vender-se a outro senhor, como servo contratado, quando estivesse financeiramente em apuros (Schultz, 2009). A sociedade judaica recordava nas respetivas efemérides sabáticas o seu anterior papel na escravatura e na soberania política do governo de pendor religioso, prestando nessas ocasiões um culto prático e cívico, voltado para os seus concidadãos, sem recurso a liturgias formais.

O estilo de vida e as suas expressões preconizadas pelos Israelitas são definidores de uma identidade que o tempo, a forma de o viver e os tempos estabelecidos ajudaram a moldar. O tempo do calendário contemplava ainda prescrições e restrições formais, traduzidas nas festas calendarizadas ao longo do ano – eram sete ao todo.

A maioria das festas relacionava-se com as atividades agrícolas e os acontecimentos históricos da nação hebraica.¹⁷

¹⁷ Os Hebreus celebravam várias festas sagradas ao longo do ano, chamadas “santas convocações”. A celebração da festa, tida por solene, requeria 77 dias durante o ano, nos quais os Israelitas deveriam deixar o seu trabalho e dedicar-se ao culto a Deus. Para mais informação: “Festas Solenes”, (*Bíblia de Estudo Dake*, p. 325). Uma nota curiosa: veja-se a saturação e a dificuldade causadas pelo excesso de feriados religiosos no período da nossa Monarquia Constitucional, sempre invocados como entraves ao desenvolvimento laboral pelos nossos parlamentares da época, no primeiro caso agravado pela morte do Rei, criando um dia de feriado avulso. Convém consultar: *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*

Segundo a religião hebraica, Deus convocou os Israelitas para adorar e celebrar em calendário, por meio das várias festas que instituiu (Levítico 23:2-6). Durante essas convocações calendarizadas, os oficiantes (sacerdotes judaicos) apresentavam sacrifícios e ofertas enquanto o povo comum descansava do trabalho quotidiano; às vezes, durante o período da festa, jejuavam, outras vezes festejavam.

Das várias festas, duas, Páscoa e Pentecostes,¹⁸ têm ampla implantação no cristianismo, que se apropriou delas, dando-lhes um sentido conformado com o cristianismo. A Páscoa hebraica era celebrada no dia 14 do primeiro mês do calendário hebraico, entre o final de março e o início de abril. De acordo com Êxodo 12, a festa comemorava a maneira pela qual Deus havia poupado os Israelitas na noite em que feriu os primogénitos (tanto humanos, como animais) do Egito. A festa dos Pães Asmos (pães sem fermento) seguia-se imediatamente à Páscoa judaica (Êxodo 12:15-20) e durava uma semana. No contexto do Êxodo, comer pão sem fermento significava preparação e prontidão para partir do exílio egípcio. Quanto à oferta dos chamados primeiros frutos, que ocorria simultaneamente com a festa dos Pães Asmos, destacava-se a colheita da cevada, embora houvesse também a oferta dos primeiros frutos associada a outra festa que a seguir iremos referir. A dita oferta representava a gratidão de Israel e o facto de dependerem de Deus (Levítico 23:9-14).

A festa do Pentecostes (Pentecostes significa quinquagésimo) ocorria 7 semanas após a Páscoa judaica¹⁹, perfazendo 50 dias. Era o dia da assembleia sagrada, no qual nenhum

(1890, 10 de maio, 13, p. 164); *Diário da Câmara dos Senhores Deputados* (1886, 5 de abril, 59, p. 803).

¹⁸ Do rol das festas, as que tinham carácter obrigatório eram: a Páscoa e a festa dos Pães Asmos, a festa do Pentecostes ou das Semanas e a festa dos Tabernáculos, todas ligadas ao episódio da escravidão, libertação do Egito e posterior peregrinação no deserto, sendo muito significativas, visto apelarem à rutura do estado anterior e destacarem a nova identidade engenhosamente burilada e envolta de uma auréola, tanto milagreira, como divinizante. Kaiser (1984) sustenta haver um traço genético que valida essa tese, amplamente divulgada nos meios ortodoxos judaicos, de uma nação eleita e destinada a governar e a ser o modelo para o mundo. Face à matéria da nossa investigação, transparecem traços semelhantes, adotados pela mitologia nacional, na qual os republicanos e o seu regime se fundamentaram para nos impor o calendário fundado numa identidade, em que alguns dos acontecimentos foram reinterpretados.

¹⁹ Algures entre abril e maio, numa arquitetura do calendário fixa, segundo o calendário judaico da altura. Importa frisar que o mesmo não acontece com o nosso calendário atual, onde a Páscoa nem sempre ocorre no mesmo mês; também a festa do Pentecostes no contexto católico ocorre em data incerta, embora sempre 50 dias após a Páscoa, de acordo com a tradição judaica. O processo de recolha dos cereais passava pelo corte com a foice; depois de cortados eram reunidos em feixes e levados para a eira. Segundo a *Bíblia* em Levítico, 23:22, os cantos do campo não deviam ser cortados e os grãos cortados que ficassem espalhados não deviam ser recolhidos. Desta maneira, parte da colheita era deixada para o pobre, numa clara preocupação social. Era exigido ao proprietário do campo que, a cada ano, apresentasse os primeiros frutos da sua colheita, como oferta a Deus, antes de colher qualquer coisa para uso pessoal. O calendário nestes termos, não só regulava o tempo, mas dispunha de mecanismos de controlo muito além das questões laborais e religiosas (Schultz, 2009, pp. 88-94).

trabalho era permitido (Levítico 23:15-21). O enfoque primário era expressar gratidão a Deus pela colheita do trigo. Mais tarde, segundo a tradição cristã do Novo Testamento, o enfoque assumiu um segundo significado assente numa interpretação simbólica, associada ao derramamento do Espírito Santo no dia da festa de Pentecostes sobre os discípulos de Cristo, volvidos 50 dias após a sua ressurreição.²⁰

A festa das Trombetas, celebrada no primeiro dia do sétimo mês hebraico, ou seja, entre setembro e outubro (Levítico 23:23-25; Números 29:1-6), marcava o final do ano para a agricultura. O sétimo mês era importante, porque incluía os dois dias mais sagrados – o Dia da Expição e a festa dos Tabernáculos, a que aludiremos de seguida. Com efeito, por ocasião da festa das Trombetas, o soprar das mesmas “anunciava a abertura desse mês especial” (*Bíblia Arqueológica*, 2013, p. 186). Se as trombetas eram associadas regularmente às manobras militares, neste caso concreto: “o soprar de trombetas no início do sétimo mês acrescentava solenidade a essa estação sagrada” (*Bíblia Arqueológica*, 2013, p. 186).

Outro marco temporal de grande impacto social no calendário judaico era o Dia da Expição (Levítico, capítulo 16). O seu nome dizia respeito exclusivamente à expiação dos pecados do povo. Essa cerimónia ocorria no dia 10 do sétimo mês. O Sumo Sacerdote judaico fazia expiação primeiramente por si mesmo e pela sua família e depois por todo o povo. O facto de essa festa acontecer no encerramento do ano agrícola simbolizava o ajuste de contas final diante de Deus. Este exemplo, entre outros do calendário hebraico, de cunho imperativo, revela-nos a relação de posse por parte da entidade dominante, fosse ela supostamente divina ou humana, que se socorria de um móbil divino como mediador privilegiado: “O Deus de Israel era Senhor do tempo, bem como da vida moral. Ele estabeleceu o calendário que determinava as épocas de culto” (Lasor, Hubbard, & Bush, 1997, p. 97).

Importa referir que estes preceitos exigidos surgem na denominada Torá judaica (primeiros cinco livros da Bíblia – Pentateuco), que significa instrução, especificamente em Levítico, que é efetivamente um compêndio de leis, regulando e legislando aspetos de ordem familiar, sexual, cultural, estabelecendo penas para infrações, entre outros aspetos, onde aparece a regulamentação das questões éticas e cívicas e emerge o calendário das festas e das suas pausas no *corpus* legislativo. Percebe-se uma evolução na forma de medir, captar e fazer

²⁰ Com base nisso, a própria Páscoa judaica, em função da morte de Jesus, padeceu de uma reinterpretação de roupagem cristã, por parte do cristianismo e dos seus mais proeminentes pensadores, e consequente celebração e imortalização em calendário de forma indelével até aos dias atuais. *Vide* mais sobre essa matéria em Aquino (2004) e S. Agostinho (1974, p. 218-219).

uso do tempo que, à medida que as sociedades avançam e se globalizam (sobretudo no tempo do Império Romano e na ascensão do catolicismo organizado), catapultará as nações para derivas pertinentes, no que ao tempo dirá respeito, eclodindo, por fim, no século XIX, o grande século do tempo. Portugal não será exceção, sobressaindo, entre os diversos atores do tempo, os nossos republicanos e o regime que vingará no 5 de Outubro, os grandes protagonistas do tempo na sua geração e nas seguintes.

A festividade final do ano era a festa dos Tabernáculos, ou festa das Cabanas ou Sucote, celebrada em calendário: “Também guardarás a Festa das Semanas, que é a Festa das Primícias da sega do trigo, e a Festa da Colheita no fim do ano” (Êxodo 34:22), cinco dias depois do Dia da Expição (Números 29:12-40). O povo acampava em pequenas barracas durante esses dias de festa para lembrar o tempo em que viveu em abrigos, antes de tomar posse da terra que acreditavam ter-lhes sido prometida por Deus, mensagem essa transmitida ao longo de gerações de oráculos e agora tornada peça literária, sacra e legislativa: “Para que saibam as vossas gerações que eu fiz habitar os filhos de Israel em tendas, quando os tirei da terra do Egito. Eu sou o Senhor, vosso Deus. Assim, pronunciou Moisés as solenidades do Senhor aos filhos de Israel” (Levítico 23:43-44). Tratava-se de um período de sete dias, que assinalava o fim da estação da colheita e que também lhes recordava anualmente as suas peregrinações no deserto, enquanto nómadas:

E, ao primeiro dia, tomareis para vós ramos de formosas árvores, ramos de palmas, ramos de árvores espessas e salgueiros de ribeiras; e vos alegrareis perante o Senhor, vosso Deus, por sete dias. E celebrareis esta festa ao Senhor, por sete dias cada ano; estatuto perpétuo é pelas vossas gerações; no mês sétimo, a celebrareis. (Levítico 23:40-41)

Por meio de festas e de estações determinadas em calendário, os Israelitas eram constantemente lembrados, destinavam o seu tempo e devotavam um compromisso coletivo e público aos acontecimentos que teriam marcado a sua narrativa fabulosa e efabulada, tida como histórica, onde a divindade teria atuado.

O propósito destas ocasiões era múltiplo, mas de acordo com os preceitos doutrinários do judaísmo, resume-se a uma estrutura que convoca uma ideia de santidade, lembrando que não só pessoas, lugares e ações são santos (separados de algo que é espúrio, sendo essa a ideia de santidade – separação), mas que o tempo também é santo, no entender dessa demopédia festiva. Tem de haver dias separados do calendário, de atividades seculares e de interesse próprio para que, à luz dessa diretiva, o povo-servo pondere sobre o significado da sua

existência e da sua suprema tarefa como cidadão chamado por Deus para uma missão. Os dias e os tempos especiais punham-nos em contacto de modo singular com Deus e com os seus propósitos, que transcendiam a vida a nível cíclico e a nível de calendário:

O povo de Israel, como nação santa, também tinha de entender que santidade requeria aderência rígida a dias santos, a tempos declarados de convocação à presença do Senhor. Estamos falando do sábado semanal (LV 23:3), a Páscoa e a Festa dos Pães Asmos (LV 23:4-8), a Festa das Primícias (LV 23:9-14), a Festa das Semanas (LV 23:15-22), a Festa das Trombetas (LV 23:23-25), o Dia da Expição (LV 23:26-32), a Festa dos Tabernáculos (LV 23:33-44), o Ano Sabático (LV 25:1-7), e o Ano do Jubileu (LV 25:8-55). (Zuck, 2009, p. 74)

Observa-se uma característica distinta no enredo bíblico da criação e dos seus desenvolvimentos, onde obviamente inserimos o seu extenso rol de festas, sejam elas judaicas ou cristãs. Elas diferem profundamente e representam um avanço nos conteúdos em relação às sociedades mais antigas. Nestas, a ciclicidade e a reversibilidade do tempo respondem efetivamente a um anseio de abolir o tempo profano e de viver plenamente no sagrado, uma “nova queda” no profano instaura o ciclo das recuperações periódicas do sagrado. Já o conceito judaico-cristão fará da criação e dos outros momentos históricos expostos ao longo da Bíblia um tempo irreversível, porque, agora, as hierofanias manifestadas no tempo não são mais repetíveis (criação e descanso de Deus, libertação do Egito, nascimento de Cristo, a sua vida, morte e ressurreição, para dar alguns exemplos). A irreversibilidade do facto histórico, neste caso, não está dissociada da plenitude que lhe veem conferida, ou seja, as hierofanias, agora não reversíveis e repetíveis, não se aplicam ao tempo dos acontecimentos (Guimarães, 2000, pp. 188-189), pois implicaram a comunicação da plenitude do ser (criação e descanso de Deus, libertação do Egito, encarnação, morte e ressurreição de Jesus) ao evento histórico. O que se pretende salientar é que a presença do eventual divino na história plenificou o tempo, a história, ao comunicar-lhe o máximo de trans-historicidade. Consequentemente, instaura-se a plenitude do instante, a ontologização do tempo histórico, que cessa de devir e se eterniza. Portanto, com a paradoxal coincidência do sagrado e do profano na experiência da fé e, de modo particular, nos eventos por nós estudados no judaísmo, a impossibilidade de anulá-los, valoriza-os, por assim dizer, ao extremo, a fim de poder superá-los. Deste modo, no conceito judaico-cristão, há lugar à definitiva transcendência do profano e do histórico.

A valorização da história, para fins políticos nestes moldes, comporta aquela ontologização do tempo; desta forma, o tempo passa a conter em si a sua própria superação,

não por si mesma, mas porque a ele foi conferido o máximo de trans-historicidade (Guimarães, 2000). No caso em estudo nesta investigação do tempo como grande capital simbólico da Primeira República, o que se rememora em calendário põe em contacto o cidadão republicano com a nação, essa entidade abstrata e supra-humana a quem se deve o culto cívico e a quem se deve igualmente uma lealdade inquestionável. A singularidade e a exclusividade dos festejos cívicos estipulados em calendário asseguram não só o descanso, mas a adesão a um compromisso de natureza afetiva em relação aos padrões da moral e da cidadania republicanas, estruturados e dispostos para que o povo se revisse ao longo do ano e do tempo.

Ao longo dos tempos, o calendário tem conseguido sofisticar-se, como podemos constatar, mas sem libertar-se por completo das componentes atrás expressas. Com o advento da República estas prerrogativas ter-se-ão metamorfoseado sem se terem dissipado. A nossa pretensão tem sido averiguar se este mundo distante e a sua cosmovisão em termos de elaboração de calendário estão em campos diametralmente opostos daqueles que foram preconizados pelo regime republicano em Portugal. Contudo, salvaguardando algumas diferenças, temos vindo a constatar que, embora o calendário vá sofrendo ajustes e reajustes na longa e faustosa história universal, carrega sempre um enorme peso cultural, político e cívico, associado a um pendor mais ou menos esotérico.

3. O tempo e as suas derivas celebrativas

A representação do tempo, se quisermos os diversos tipos de cronosofia, é digna de estudo, ainda mais a partir do momento em que a Igreja Católica deixou de monopolizar o tempo, fruto da sua cronosofia religiosa. No entanto, não podemos desprezar o papel de relevo e o enorme peso que ela teve no processo evolutivo de experienciar o tempo e de construção dos calendários. Nas palavras de Pomian (1993), esse horizonte temporal condicionado pela teologia era “tempo linear, em contrapartida, sobretudo quando irreversível” era “pensado como tendente para um fim” (p. 106). O mesmo investigador demonstra que a religião cristã foi das primeiras entidades a fazer uso de três modos para tornar visível o tempo de forma consciente, pelos sinais que traduzem e conduzem a sociedade, os quais são:

A cronometria representa-o com as indicações do calendário e dos instrumentos. A cronologia com tábuas: série de datas e de nomes que mostram a sucessão de acontecimentos desde o ponto de origem até ao momento atual. Quanto à cronosofia fala do tempo, faz dele o objeto dum discurso, ou antes, de discursos. (p. 107).

É interessante observarmos que um calendário, nesta fase adiantada na apreensão do tempo, seja ele católico e no futuro republicano, instrumentalizado pela Primeira República, padece de uma cronosofia deliberada, ardilosamente arquitetada numa cronologia racionalizada, que resulta num tempo cronométrico calendarizado.²¹

Neste sentido, o instrumento cronométrico do calendário foi durante séculos um governante em absoluto nas mãos do poder religioso, que o aperfeiçoou, com um campo de aplicabilidade na vida diária. Isso permitiu coordenar todas as atividades de índole prática, fazer a previsão das datas festivas, dando predominância aos períodos de trabalho, de descanso/festejos religiosos. No entanto, será bom frisar que o tempo da cronometria do calendário também não deixou de ser cíclico, pois repete as datas anualmente, mês após mês, quer no caso do calendário de índole religiosa católica, quer posteriormente no calendário republicano. Nestes calendários, o tempo é marcado por intervalos constantes, entre os próprios fenômenos representados, isto é, por ciclos.²²

Sem pôr em causa isso, deve-se reconhecer, por outro lado, que a dimensão linear e progressiva do tempo se deve na íntegra à nossa herança cristã, que determinou uma representação do tempo que rompeu com as concepções cíclicas do eterno retorno. O tempo,²³

²¹ Na cronosofia cristã da Alta Idade Média, o único tempo linear e cumulativo é o tempo da história sagrada, da história, em que o único autor é Deus. O tempo em causa é também o tempo da Igreja, extensão de Deus. Deus e Igreja colocam-se acima dos Estados, na sua cronosofia, uma vez que estes vivem de ciclos: nascem, desenvolvem-se, atingem o seu auge, decaem e desaparecem. O poder político, com reminiscências operativas da Revolução Francesa, introduzirá uma variável que distinguirá o seu uso do tempo em relação ao poder religioso. A introdução de datas iniciais de novas eras num calendário introduz uma linearização do tempo e, mais precisamente, uma linearização não cumulativa. Mostra-se a si mesmo, deste modo, capaz de durar ao longo do tempo, estando à margem e imune aos ciclos. Um discurso desta natureza confere um significado ou significados muitas vezes contraditórios. O destino excepcional proferido deriva de causas extranaturais, recorrendo aos seus teóricos, historicistas e intelectuais com a finalidade de se apropriar do tempo. O poder que sai do 5 de Outubro será um poder que recorrerá ao calendário para organizar as atividades práticas e para impor as festas em honra da sua glória (Pomian, 1990, pp. 370-390).

²² Cabe aqui referir que do ponto de vista da experiência humana são, evidentemente, os próprios ciclos da natureza que dão à humanidade um primeiro auxílio na percepção do tempo. A denotação do tempo como parte considerável de todo o processo civilizador surge quando o ser humano repara na recorrência do movimento cíclico dos fenômenos celestes, essencialmente a sucessão de dias, estações e o posicionamento dos astros. A este propósito, vale a pena ver o capítulo sobre o tempo em Crump (1993).

²³ A par do tempo litúrgico, surge uma revolução tecnológica, entre outras, que mudará a face da arquitetura temporal de uma forma mais evidente – são os astrolábios, que permitiram medir o tempo sideral, o próprio planetário, que funcionaram como modelo de observação do universo. Para não falarmos do barómetro, do termómetro, do telescópio, do microscópio, que serão, entre outros fatores, pelo papel desempenhado na importância ulterior que adquiriram, para lá de seu tempo. Estes antecederam o aparecimento dos relógios, que foram os grandes instrumentos de medida do tempo. O relógio rapidamente se tornou num instrumento social e até público generalizado, adquirindo

deste modo, e os acontecimentos nele inscritos tornam-se únicos e irrepetíveis. É também simultaneamente um tempo cíclico, pelo carácter repetitivo das efemérides religiosas memoradas. As manifestações do sagrado ocorrem num tempo histórico e não num tempo mítico. O sagrado manifesta-se na história dando-lhe um sentido, uma finalidade e um horizonte salvífico, implicando uma inovação nesta matéria.

O sentido universalista da religião cristã – na qual a totalidade espaço-temporal é uma criação regida pela providência divina que, por sua vez, vai conferir uma pressuposta salvação universal – determinou este monopólio do domínio do tempo em todas as suas vertentes, implicando, por consequência, o controlo da vida de cada ser humano. Veja-se, a título de exemplo, os casos do nascimento, do batismo, do casamento, da cerimónia religiosa e da morte, passando pela extrema-unção, marcando assim os principais momentos da vida, replicando o domínio temporal numa espécie de espiral.

A valorização do tempo histórico conferida pelo cristianismo já vinha do judaísmo. Toda a história e todo o tempo são, assim, sacralizados, traduzindo-se no ciclo litúrgico.²⁴ Não deixa de ser curioso o facto de que havia paralelamente um tempo cíclico no calendário, na sua faceta litúrgica, ao mesmo tempo que teologicamente havia um tempo linear, consubstanciado nas origens, evolução e escatologia da humanidade, unificando desta forma o tempo.

Historicamente, o tempo litúrgico e histórico permite à Igreja o poder de determinação do que é memorável. Em suma, existe a imposição de uma memória que, através do

posteriormente um estatuto político, que influenciará as atitudes face ao tempo, quanto à vida, morte, passado e futuro, transporte, trabalho, descanso, rendimento. Toda a transformação desencadeada pelo relógio, que na segunda metade do século XIX irá generalizar-se ao nível individual, trouxe a hora como unidade fragmentada do dia, tornando as tarefas e as comemorações controladas praticamente na exatidão. Sublinha-se o papel do tempo como grande governador de todos os momentos individuais e coletivos, refletidos na imagética pendular de um calendário (Pomian, 1993, pp. 28-36). Dois trabalhos dignos de serem consultados, no tocante à influência que o tempo e as suas representações simbólicas exerceram na construção de mentalidades são os de A. C. Correia (1996) e de Loureiro (2011). Bergson (2011) é altamente crítico quanto ao tempo mensurável dos relógios, que se impôs de forma definitiva nos últimos decénios do século XIX na urbe. Bergson considera que o tempo mecânico e artificial descarta o seu percurso uniforme, os estados psíquicos dos indivíduos, onde se impõe a partir de fora uma força que os obriga a conformarem-se, como se fossem autómatos. Nesta previsão, pode-se enquadrar os calendários com os dias de trabalho, descanso e feriados impostos.

²⁴ O calendário litúrgico da Igreja Católica principia com o I Domingo do Advento, que dura quatro semanas e termina no sábado antes do Natal. Começa então o ciclo do Natal. A Quaresma inicia o ciclo da Páscoa. O tempo comum é a celebração dos mistérios de Cristo, da Virgem e dos santos – o chamado ciclo santoral. Esse calendário litúrgico define as grandes festas dignas de comemoração ao longo do ano, dando especial ênfase aos períodos particulares carregados de uma sacralidade que ritma a vida. Os ciclos mencionados acima podem, por sua vez, ser detalhados. Deixamos os seguintes exemplos: Quarta-Feira de Cinzas, Domingo de Ramos, Páscoa, Ascensão, Pentecostes, etc. (Pomian, 1993, pp. 14-15).

calendário (na sua repetição anual), tem de ser conservada – o denominado tempo comum, presumidamente, poderia significar um tempo secular. Contudo, de acordo com a prática religiosa de então, compreendia as festas consagradas aos mistérios de Cristo, de Nossa Senhora e ao culto dos santos, que acabavam por assinalar os demais dias do ano. Se juntarmos isso ao ciclo litúrgico anual, que compreende também os ciclos natalício e pascal, concluímos que os diversos tempos com carácter religioso tinham um peso quotidiano vasto e controlador.

A Igreja impunha um tempo estruturado pelo trabalho agrícola e pela liturgia, evidenciando um tempo cíclico por excelência: o Pentecostes é diferente do Advento, mas a mesma sequência repete-se anualmente, por fim inseridos no calendário único promovido pela era cristã, que passou a contar ou calcular os anos a partir do nascimento de Cristo. Nas palavras de Prost (2008): “A inclusão do calendário litúrgico e civil na era cristã constituiu uma mudança capital.” (p. 100).

Nesta era de Cristo, os anos eram contados a partir da data do presumido nascimento de Jesus, proposto por Dionísio, o Exíguo, no século VI, e só lentamente se integrou na consciência dos povos cristãos. No caso português, só no reinado de Dom João I, por carta de 22 de agosto de 1422, se instituiu a era cristã, por exemplo.²⁵

A representação da realidade, aprofundada e complexificada nesse tempo linear, hegemónico, comemorado ciclicamente pelo único oficiante legítimo – a Igreja Católica – acompanhará todo o período do Antigo Regime, bem como a Monarquia Constitucional, exercendo um controlo quase absoluto dos tempos, lugares, pessoas, narrativas, políticas e instituições, a partir do calendário, que era seu monopólio.

Como se pode verificar, o pano de fundo dos futuros feriados resulta de uma construção elaborada num tempo primordial que, aos poucos, assume diversas unidades racionalizadas abstratas, mas reguladoras, como são as noções de ano, mês, semana e, mais tarde, de século, mas também de dia e da sua contagem: no calendário, o dia traduz um microcosmos inserido no macrocosmos do ano e, ao fim e ao cabo, da vida humana no seu todo.

²⁵ Será necessário esperar pelo século XI para que a era cristã, datada em consequência do nascimento de Cristo, se torne predominante na cristandade. A sua imposição ao mundo inteiro, como uma referência comum, acontecerá em função da expansão dos impérios coloniais – espanhol, inglês, francês e holandês e, mais tarde, português – contudo, foi uma conquista lenta e incompleta (Le Goff, 1984).

Além do sistema essencial de divisão do tempo em dia/semana/mês/ano, convém também fazer uma referência ao conceito de século, que ganhará expressão a partir do século XVIII. A partir daí, esta noção abstrata irá impor-se, favorecendo todo um renovar de comemorações de figuras e heróis nacionais com a celebração dos centenários, muito em voga nos momentos que precedem a República, mas também nos posteriores.

O liberalismo triunfante da primeira metade do século XIX, em Portugal, recusou o compromisso da finalidade transcendente da história em que a religião cristã a circunscrevia. O historicismo oitocentista, embora fosse necessariamente tributário da conceção judaico-cristã, resultava numa visão dessacralizada do tempo.²⁶ Com efeito, é de acordo com uma visão da autonomia do homem e da história que se vai exigir uma contraposição laica ao domínio do tempo e do calendário. Por isso, Eliade (2000b) afirma: “Efetivamente, a partir de Hegel, todo o esforço tende a resgatar e a valorizar o acontecimento histórico como tal, o acontecimento em si mesmo e por si mesmo” (p. 160). Se a divisão do tempo em períodos cronológicos e numericamente certos e homogêneos fora introduzido pela Santa Sé na Baixa Idade Média, a voga dos centenários como liturgias cívicas vai impor-se sustentada na vertente do sentimento, pelo apelo ao culto coletivo.

As comemorações e as celebrações dos dias feriados inscreviam-se num projeto laicista ecuménico de aproveitamento político e ideológico. Deste modo, os séculos da história e os marcos comemorativos dos centenários exprimem a manifesta vontade do domínio de um tempo laicizado. Resta referir que os centenários em Portugal ocorreram, sobretudo, no período entre 1880-1910,²⁷ e a novidade introduzida por tais comemorações

²⁶ As festividades anuais, de índole mais cívico-política, no vintismo e no compromisso regenerador, revelam a coexistência de festas por ocasião do aniversário do rei e daquelas que visam conservar a memória dos acontecimentos históricos instituintes do sistema político que se queria legitimar. Apenas dois dias eram dedicados à memória da instituição do regime constitucional monárquico: o 29 de abril, data em que D. Pedro IV, já Imperador do Brasil, em 1826, outorgou o Reino de Portugal com a Carta Constitucional, e o 31 de julho, do mesmo ano, quando o Marechal Saldanha fez a Infanta D. Isabel Maria jurar pela Regência provisória devido à menoridade de D. Maria II. Para mais pormenores destes dias, dos dias de gala e dos dias de grande gala, consultar: F. Costa (1901, 1910) e Ferreira (1864).

²⁷ O tricentenário da morte de Camões, em 1880; seguiu-se o primeiro centenário da morte de Pombal, em 1882, com apelo claro público à celebração cívica e nacional; o quinto centenário do nascimento do Infante Dom Henrique, em 1894 – celebrado fundamentalmente no Porto, onde nascera, em 1394; o tricentenário da viagem de Vasco da Gama à Índia, em 1897-1898; comemoração, em 1900, do quarto centenário da descoberta do Brasil, ainda que não assinalado a nível oficial – nestes casos, a questão colonial marca as comemorações centenárias; em 1899, comemora-se o primeiro centenário do nascimento de Almeida Garrett, celebração centrada no Porto; em 1902, a imprensa e as escolas de arte comemoram o quarto centenário de Gil Vicente ou do Teatro Nacional; por fim, em 1910 celebrou-se o primeiro centenário do nascimento de Alexandre Herculano, sob o signo da evocação dos grandes vultos da literatura portuguesa e, em todos estes casos, evidencia-se de forma vincada o protagonismo dos sectores positivistas e republicanos.

trouxe alterações que aprofundam o experienciar e o contar o tempo, traduzindo-se numa influência substancial e consubstancial no formato do calendário e suas datas mais representativas.

Para concluir, deve-se dizer que o calendário em si, com os nomes dos dias e dos meses, bem como as suas datas marcantes e, acima de tudo, durante a Primeira República, com a sua sacralização cívica dos feriados, permite um movimento de carácter circular, repetindo-se ano após ano. É, sem dúvida alguma, um instrumento cíclico e geométrico, que permite atribuir coordenadas temporais aos acontecimentos celebrados e, por conseguinte, medir as distâncias que os separam de outros acontecimentos. Inevitavelmente, o calendário permite de igual modo fazer comparações, compor ou recompor narrativas nele incluídas e, no caso do calendário republicano, relegar outros calendários, de pendor religioso, para um plano secundário, inferior ou até mesmo excluí-los.

CAPÍTULO II – NOVAS PROPOSTAS PARA A ACELERAÇÃO DA LAICIZAÇÃO DO CALENDÁRIO

1. Contributos teóricos na forma de medir e mediar o tempo

1.1 Historiografia: a sua instrumentalização política e social

A abordagem historiográfica nos períodos sucessivos até à implantação da República foi determinante na forma de estabelecer uma relação com o tempo. Para chegarmos a um calendário de feriados laicizados na Primeira República não podemos ignorar as diversas influências recebidas ao longo dos anos pelos agentes decisores. Trata-se de influências diretas e indiretas, fomentadas pela política, filosofia, ciência, pelo ambiente cultural e pelo contexto nacional e europeu. As transformações operadas nessas áreas trouxeram transformações a diversos níveis nas realidades sociais.

Houve como que um trabalho em rede, concertado nalguns quadrantes, em que os diversos campos confluíram, permitindo o aparecimento natural e maturado de uma tomada de consciência na opinião pública. Essa mesma massa humana, imbuída de novos valores e de ideias, alicerçou o propósito de um refundar da nação em bases representativas mitificadas, onde o calendário com os seus feriados aparece como o corolário desse processo.

A escolha da história, como elemento precursor, não é feita aleatoriamente, sobretudo se nos circunscrevermos à do século XIX, visto que a razão para tal nos parece evidente. Será neste século que em Portugal e nos outros países europeus²⁸ a história se constitui como uma ciência moderna. Nessa época dá-se uma eficiente estruturação do conhecimento, vertido nos métodos.

Este campo do saber era manifestamente autónomo, secularizado e independente da fé e até eivado do nacionalismo latente na Europa. Basta observar a exclamação perentória que foi transcrita de Michelet, em França: “Franceses de todas as condições sociais, classes e partidos notai bem que só tendes um amigo seguro nesta terra – e esse amigo é a França”

²⁸ O caso da Revolução Francesa surge como um grande traumatismo histórico, fenómeno de fronteira, ao marcar o início de uma nova era histórica, partindo da noção de que a história começa, na realidade, a partir dela. A esse propósito escreve um jornal francês: “Só temos, para falar com propriedade, uma história de França, depois da Revolução” (*Journal de Psychologie*, 1956, p. 333). Este acontecimento acaba por suscitar uma rutura no campo das mentalidades. Existem novas relações entre os aspetos materiais da história e a racionalização da mesma e o novo tratamento dado ao tempo. Neste particular, fornece claros subsídios às celebrações que de futuro virão plasmadas no calendário.

(Ehrard & Palmade, 1964, p. 62). Essa história dita nacional será acompanhada de mutações, envolvendo várias perspectivas de análise, concretamente de cunho liberal e republicano.

A História figura como um dos elementos mais expressivos, como forma de evocação do passado, com o claro intuito de produzir representações de carácter simbólico que fomentam verdadeiros ícones de referência e que cativam a memorização popular.²⁹ Este mundo posterior à historiografia eclesiástica portuguesa, que abarcava a historiografia dos reinos e reis, dita oficial,³⁰ surge de forma imediata, como uma viragem. A história tardia e recente forneceu elementos aplicáveis que justificariam mudanças drásticas dos calendários, com a inserção de feriados conformados com a nova realidade.

Devemos referir que a história, como ciência, começa a dar os primeiros passos, preenchendo o espaço dos periódicos³¹ (não se confunda com os jornais), muito por culpa do enciclopedismo das Luzes, também sentido em Portugal, que vai dar conta de uma grande variedade de conhecimentos – os quais vão cativar um público cada vez mais vasto –, com o aparecimento de ideologias díspares, devido às repercussões, diretas ou indiretas, da Revolução Francesa.

Em conformidade com as propostas de pensadores europeus, de cariz iluminista, emergiram projetos de carácter prioritário tendentes a lançar aquelas que seriam as bases sólidas de uma educação de âmbito nacional. Dentro deste prisma, o ensino da história, articulado com a literatura e a moral, teria um papel fulcral na formação de novas gerações de Portugueses. Cumprir esse desiderato foi a missão assumida pelas elites intelectuais, que se assumiram como paladinos da educação cívica e ética (Catroga, 1993).

1.1.1 Historiografia romântico-liberal

O romantismo, inserido no movimento cultural que teve o seu apogeu no processo social e político que levou à consolidação do liberalismo monárquico-constitucional, afirmou-se como corrente educadora e defensora de uma profunda revolução cultural. Os seguidores

²⁹ Este procedimento não é novo; já Tito Lívio, um dos grandes historiadores romanos, tinha como perspectiva uma história voltada para o passado, entendendo-a como fonte de virtudes nacionais, cujos exemplos deveriam servir de modelo ao cidadão romano. Empenhou-se em alimentar e exaltar o espírito cívico e patriótico dos romanos. Consultar: Lívio (2008).

³⁰ Convém consultar as seguintes obras: J. V. Serrão (1974); J. S. Ribeiro (1872).

³¹ Periódicos tais como “mercúrios”, “relações”, mas sobretudo as “gazetas”, os *Anais das Ciências, das Artes e das Letras*, *O Campeão Português*, foram sistematicamente lidos como um embrião do que haveria de se formar depois, como um mero ponto de passagem de um género jornalístico moderno, e funcionaram como protótipos da história, até porque se criaram nos mesmos autênticos fóruns de intervenção, discussão e reinterpretação da história (Tengarrinha, 1989).

desta corrente estavam convencidos de que eram capazes de urdir e munir uma nova sociedade em que os indivíduos interiorizassem que são entidades unívocas, com os seus imperativos sociabilitários (Catroga, 1993, pp. 569-581).

Perante o desmoronamento acentuado do Antigo Regime ergueu-se um movimento nacionalizador que atravessou todas as formas de cultura e que teve como pano de fundo a história. Reivindicava uma regeneração pelo regresso às origens, proporcionando uma nova ordem. A valorização do passado afigura-se socialmente útil, quando articulado com as preocupações do presente, algo patente nos diversos trabalhos de um dos nossos maiores expoentes culturais, Alexandre Herculano.³²

Considerando o alcance e o espaço delimitado da nossa pesquisa, não nos deteremos em grandes elaborações a respeito do que referimos. Contudo, salientaremos alguns aspetos. Desde logo, na sua declaração de intenções em *A História de Portugal*, escreveu que o seu relato visava “corrigir e alumiar o presente pelas lições da história” (Herculano, 2007, p. 8). Na sua defesa do passado histórico, como catalisador do futuro, deixa claras indicações “para avaliar as transformações presentes, em si, nos seus resultados materiais e nos seus destinos futuros” (Herculano, 1942, p. 72).

Há nestas palavras uma perspetiva da história, que cedo evidenciará práticas consensuais ritualizadas. Tais práticas são precursoras da vaga de fundo dos feriados que, num primeiro momento (liberalismo), terão menor impacto, mas assumirão foros nunca vistos na Primeira República.

Alexandre Herculano, na revista *O Panorama*, propunha-se pugnar pelo incremento de uma educação de qualidade e diversificada nos saberes, mencionando “o exemplo dos países mais ilustrados, fazendo publicar um jornal que derramasse uma instrução variada, e que pudesse aproveitar a todas as classes de cidadãos, acomodando-o ao estado de atraso, em que ainda nos achamos” (1837, p. 2). O entusiasmo de Herculano fê-lo enveredar pelas narrativas do passado investigadas, mas também ficcionadas. O seu envolvimento situou-se igualmente nos ensaios, novelas e romances históricos.

As obras beneficiaram muito do/e popularizaram-se pelo facto de serem publicadas em folhetins ou fascículos, carreando as informações a um público mais amplo, proporcionando uma iniciação cultural em massa, de que Herculano se orgulhava, proclamando que “a par de um artigo de crítica, de moral, de ciência, deve ir um romance histórico, uma cena dramática,

³² Um dos nomes incontornáveis da nossa cultura. *A História de Portugal*, apesar de algumas imprecisões, teve uma enorme projeção.

um poema” (1866, p. 105). Em tudo isto importa realçar o papel que os efeitos da cultura, sobretudo histórica, estavam a proporcionar na sociedade. A história era um devir que, independentemente das características,³³ se consubstanciou numa leitura mais social e coletiva dos acontecimentos passados, na procura de virtudes e na definição de uma periodicidade. O calendário e as suas datas festivas seriam o vértice social por excelência para esse fim, num momento em que algumas das ritualizações festivas estavam consolidadas.

Herculano, em toda a sua laboração intelectual da história, não foi imune à influência do romantismo historiográfico alemão dos inícios do século XIX, romantismo esse que procurava captar a índole nacional pelo somatório idiossincrático, que resultava da conjugação de particularidades como a arte, o direito, as instituições, a economia e as canções populares, nas quais se objetivava o espírito do povo. Na Alemanha, um dos seus mais altos signatários, M. Niebuhr (1836), estudou a história de Roma numa toada que perspetivou mais as instituições e a estrutura do Estado do que os indivíduos que o integravam.

Alexandre Herculano expressa essa admiração pela historiografia romântica alemã ao asseverar no seu primeiro volume de *A História de Portugal* que é “vergonhoso que Portugal se não tenha associado ainda ao grande impulso histórico dado pela Alemanha, por esse foco de saber grave e profundo, a toda a Europa” (p. 20).

Fazendo uso dos argumentos utilizados pelos nascentes nacionalismos europeus, Herculano seculariza as origens da nação portuguesa, recorrendo a três critérios unificantes de identidade nacional: raça, língua e território – se bem que considerasse que no caso luso não fossem tão determinantes. Através de tais explicações e teses, afastava toda a nossa tradição milagreira arreigada na formação do nosso país.³⁴

Herculano (2007) perfilhava que Portugal ganhou existência enquanto indivíduo político, devido sobretudo ao “esforço e tenacidade dos nossos primeiros príncipes”, ou seja, “o reino de Portugal formou-se pelos dois meios da revolução e da conquista” (pp. 82-83), desvalorizando os aspetos de diferenciação étnica, linguística e geográfica. O argumento de Herculano tinha como tónica uma legitimação histórica da génese da nacionalidade a partir da

³³ Para Vico, a história estava sujeita a ritmos ascendentes e descendentes. Já Herder considerava que a mesma vivia de processos de decadência. Os epistemas metodológicos variavam conforme os seus mais significativos representantes (Niebuhr, Ranke, Guizot), que certamente foram fontes e influências para Herculano.

³⁴ A resposta herculaniana a esta questão constituirá uma das posições mais polémicas de toda a sua constituição historiográfica. Seja como for, o certo é que, depois de Herculano, o problema das causas da formação de Portugal tornou-se numa das discussões que, de certo modo, ainda hoje se mantém aberta. Nomes de grande projeção nacional envolveram-se nessa discussão, tais como Teófilo Braga, Oliveira Martins, Jaime Cortesão, António Sérgio, José Mattoso, entre outros.

vontade dos portugueses. Esta era secularizada, mas sem os contornos de reafirmação que grassavam no continente europeu (Hobsbawm & Paoli, 2002).

Esta posição apresentava-se como um corolário lógico do seu evolucionismo e do seu organicismo espiritualista, materializados na cultura, nos costumes, nas instituições e nas formas de organização política de cada nação. Essa posição terá claros reflexos futuros em órgãos e instrumentos tutelares; no último caso, no que ao nosso assunto interessa – o calendário com os feriados.

O apanhado de textos, aqui apresentados, sustenta em linhas gerais e essenciais como se concebia a ideia de história para a posteridade. Este *corpus*, que poderíamos chamar de primeiro romantismo histórico, foi de importância capital na conjuntura liberal.

Concomitantemente, os liberais encontravam na *História de Portugal* subsídios fortes para encetar uma reflexão sobre a realidade portuguesa diametralmente oposta aos pergaminhos tradicionalistas. Trabalhos como *Portugal Regenerado 1820*, sem autor, mas presumivelmente da autoria de Borges Carneiro, alude a esse repensar da história, revelando uma ideia de movimento de regresso às origens míticas da história portuguesa.³⁵

Segundo este estudioso, as míticas Cortes de Lamego e o seu documento de génese, tido por apócrifo pela maioria dos estudiosos, foi considerado um contrato social, onde reunidos os representantes do clero, nobreza e povo firmaram as leis fundamentais e aclamaram D. Afonso Henriques como Rei de Portugal, em 1143, conferindo assim um carácter liberal fundacional à nação portuguesa (Carneiro, 1820, pp. 98-99).

O verdadeiro paradigma de interpretação histórica liberal de Portugal é alcançado no *Ensaio Histórico-Político sobre a Constituição e Governo do Reino de Portugal*, do ex-cónego José Liberato Freire Carvalho (1772-1855), onde em linhas gerais e essenciais apresenta os contornos de análise histórica que seriam assumidos e glosados pela historiografia liberal e republicana. Nas suas reflexões da história portuguesa, o autor procura provar que nas origens há um fundo liberal na constituição portuguesa, na qual emergem as Cortes como instituição fundamental, “Onde se mostra ser aquele reino, desde a sua origem,

³⁵ O liberalismo que surge após a Revolução de 1820 é de fundo ideológico francês e inglês, relendo as estruturas políticas e jurídicas portuguesas. Há que referir que, apesar das diversas tendências, o mesmo caracterizou-se por conceitos e valores advindos das Luzes, onde pontificavam valores como a liberdade, a igualdade, a segurança, a propriedade individual, os direitos e deveres do cidadão, a representação social, o pacto social, a tolerância, entre outros (Mattoso, 1993, p. 47; Torgal & Catroga, 1996, p. 32). Importa frisar que Manuel Fernandes Tomás, na linha do direito jurídico, publica, em 1815, na Imprensa da Universidade de Coimbra, um libelo contrastante contra a ordem jurídica do então denominado *Repertório Geral ou Índice Alfabético das Leis Extravagantes do Reino de Portugal, Publicadas depois das Ordenações*.

uma monarquia representativa: e que o absolutismo, a superstição, e a influência de Inglaterra são as causas da atual decadência” (J. L. Carvalho, 1830, p. 341).

J. L. Carvalho (1830) avança outras causas, como: a introdução da inquisição e os jesuítas, que “foram a queda da nossa representação nacional” (p. 341), mas também as concepções histórico-políticas clássicas da perda das virtudes cívicas do povo luso, na esteira da regência e do reinado de D. João VI, marcado pelas invasões francesas, pela fuga da família real e pelo domínio dos ingleses. Portanto, “Só a revolução de 1820 nos levou ao encontro da nossa realidade constitucional” (p. 128), lembrando aos portugueses que:

É preciso pois que todos estes factos se conservem sempre muito bem gravados na memória de todos os portugueses a fim de emendarmos nossos erros passados, que tão fatais nos têm sido, e recuperarmos por uma vez a nossa antiga independência, e liberdade política, agarrando-nos à Carta, que só pode ser a única tábua de nossa salvação. (p. 432)

A leitura é clara. A história revista pelos liberais de vários cambiantes surge como um referencial para a memória coletiva, embora reinterpretada como elemento essencial no que concerne à defesa do valor da liberdade, que radicava na nossa primitiva constituição política, tendo de simplesmente ser renovada. Outros autores irão projetar-se nessa empresa de *historia magistra vitae*, a chamada história mestra da vida (Koselleck & Gunther, 2013), como António Feliciano Castilho (1800-1875), Oliveira Martins, entre outros.

Há em todo este processo claros laivos de fundo espiritualista e metafísico, encontrando-se uma quase obsessão com que se procurou captar, no passado, uma índole nacional. Com efeito, a invocação da história de um determinado génio transformar-se-ia num dos mais frequentes lugares-comuns da nossa historiografia romântica.

A história operaria o seu papel de ciência aplicada à luz da mediação presentista inerente a todo o estudo do passado, numa estratégia que apostava em legitimar historicamente a refundação de uma nação que, estando decadente, necessitava de se regenerar. A redefinição deste quadro paradigmático justificaria, num segundo momento, a criação de um modelo reatualizado e reajustado, que convinha ritualizar convenientemente, além de justificar os nacionalismos.

Parece-nos óbvio que a história se tornou num instrumento privilegiado ao serviço de uma cultura burguesa, numa primeira fase, sendo depois revisitada nos auspícios dos republicanos e na Primeira República, servindo de pretexto celebrativo nos calendários. O liberalismo recebeu uma fundamentação historicista.

Por agora, importa frisar que, na interpretação liberal, se encontram manifestos os intuitos do presentismo sobredeterminante de uma leitura do passado. Convém não esquecer a crítica ao absolutismo, a função fundadora historicista do sistema representativo, a luta voraz contra o ultramontanismo e o congreganismo, que se adequaram às lutas de cariz ideológico, e a possibilidade de alteração de cenários nos campos políticos, institucionais e sociais, algo de resto enquadrado com a nossa temática de investigação. A matriz histórica é precursora da vaga dos feriados.

Dentro deste prisma, apoiadas numa estrutura filosófica da história relativamente sedimentada em Portugal e beneficiando mesmo de uma conjuntura francamente favorável, algumas tentativas são ensaiadas com relativo sucesso no calendário de então. A revolução vintista socorria-se dos ventos de influência vindos de França e Inglaterra.

1.1.2 Historiografia de fundo positivista

O estágio de desenvolvimento da sociedade portuguesa potenciará o surgimento de uma nova geração, a partir da década de 70 do século XIX, no papel de pensadores dos problemas de ordem política e cultural. Na esteira da geração anterior, continuarão a reivindicar para os intelectuais o profetismo do sentido da história e dos caminhos que o país deveria trilhar.

Nesta lógica, é comumente aceite que a Questão Coimbrã de 1865 marca o início da afirmação desse grupo de intelectuais.³⁶ Os envolvidos eram literatos, ultrapassando em larga medida os seus limites académicos e propunham uma visão filosófica da história na vertente metafísica, tendência inexorável tida por científica (Catroga, 1982, pp. 75-85).³⁷

A querela coimbrã foi catapultada por motivos de ordem estética;³⁸ contudo, evoluiu para o patamar político, devido ao entendimento de que a Literatura, a Ciência e a Arte seriam

³⁶ Nomes como Antero de Quental (1842-1891), Teófilo Braga (1843-1924), Guerra Junqueiro (1850-1923), Eça de Queirós (1845-1900), entre outros, fizeram parte desse grupo.

³⁷ No caso de Quental (2009), embora sendo poeta, as suas preocupações sociais foram uma constante. À maneira de Hegel e de Proudhon, perspetivava a história como uma forma superior de objetivação do espírito, ou seja, a historiografia era um meio coadjuvante para que o filósofo da história encontrasse a base concreta daquele percurso. Teófilo Braga ficou-se no quadrante científico-positivista, corrente que haveria de ser prevalente. Autor de livros de referência na época (1879a, 1892, 1885), que dele fizeram um dos nomes sonantes da nossa vida cultural nos finais de Oitocentos e inícios de Novecentos.

³⁸ A Questão Coimbrã monopolizou o debate entre duas correntes estéticas: a ultrarromântica, mais conservadora, e a corrente de uma geração mais nova, aberta às recentes correntes europeias, onde pontificavam Antero de Quental e Teófilo Braga. Estes afrontamentos darão início a uma das controvérsias que maiores repercussões tiveram na vida cultural portuguesa, multiplicando-se os artigos,

a voz dos imperativos da História, estando ao serviço da revolução para estes intelectuais. Conclui-se que havia uma estratégia gizada, na tentativa de combater valores e padrões em crise, cujo expoente máximo era o regime monárquico constitucional em Portugal.³⁹

Se a Questão Coimbrã, sob a bandeira da renovação estética, fora um projeto emancipador, as célebres Conferências Democráticas do Casino⁴⁰ são um momento posterior bem mais audacioso, com intenções políticas explícitas, numa conjuntura de crise política e social. No cenário internacional, os ventos favoráveis dos acontecimentos (Comuna de Paris) são inseparáveis e anunciadores de uma iminente revolução que em breve traria a emergência de um tempo novo, consubstanciando um “homem novo”.

A ebulição cultural e política nos meios académicos da altura em Portugal (e a fase mais madura destes intelectuais) era plenamente justificada, em virtude dos acontecimentos recentes ao nível europeu e das suas correntes filosóficas desafiadoras que atestavam, de alguma maneira, um sentido evolutivo do cosmos, realizando-se e consubstanciando-se na história. Por isso, Teófilo Braga (1871) não hesita em afirmar que:

Nada há mais eloquente do que as *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, pelo nosso Antero de Quental, o homem que melhor escreve a língua portuguesa e que relançou a nossa história na mesma altura que Edgar Quinet pensou a *Filosofia de França*. (p. 377).

Pode verificar-se uma espécie de consenso entre os elementos em evidência nas referidas Conferências, sobretudo na posse do tema da decadência enquanto polo antitético das esperanças regeneradoras. A ideia dominante passa a ser a de um devir, qualificando ritmos sociais específicos, nos quais a leitura da história apontava para o decifrar do destino da humanidade e, dentro desta, do país.

Essa espécie de conspiração consensualizante abarcava as ideias de Darwin na sua *Teoria da Evolução das Espécies* de 1859, e as de Herbert Spencer na *Estatística Social* de 1850, que se conjugavam com as filosofias otimistas da história, pelas quais tanto labutaram

folhetins e opúsculos em apoio de uma e de outra partes. Vide: Quental (1865a, 1865b), T. Braga (1865) e P. Chagas (1901).

³⁹ Consultar: Quental (1973). Para tais influências nestas matérias, nos meios académicos da altura, convém ver J. Carvalho (1955, pp. 50-55).

⁴⁰ Iniciadas em 22 de maio de 1871. Antero de Quental, depois da conferência de apresentação, na qual falou sobre “O Espírito das Conferências”, vai proferir uma outra intitulada “Causas da Decadência dos Povos Peninsulares”; em seguida, Augusto Soromenho dirá uma outra sobre “A Literatura Portuguesa”; quanto a Eça de Queirós, falará sobre “A Literatura Nova” e Adolfo Coelho sobre “A Questão do Ensino”. Vide: Reis (2009).

Hegel, Vico, Edgar Quinet e demais representantes. Numa evidente correlação com estas tendências florescia igualmente uma confiança apoteótica no futuro triunfo da ciência, assente numa filosofia positivista multifacetada.⁴¹

Entre os vários quadrantes então em voga, tornava-se dominante a corrente que defendia acerrimamente o valor das ciências naturais e sociais.⁴² Nesse complexo tabuleiro de ideias articulava-se a *Lei dos Três Estados*, defendida por Auguste Comte, que não raro carregava em conjunto com a lei da evolução (Herbert Spencer) e com a apropriação ideológica do evolucionismo de Lamarck e a vertente transformista de Darwin.⁴³ Perante estes constrangimentos, parecerá normal introduzirem-se modificações nos vários elementos sociais “organicistas”, como o calendário, sem que isso vá levantar qualquer celeuma.

Antes de ponderarmos de que forma o movimento positivista se impôs, cientificando por completo os fenómenos sociais, importa percebermos a sua origem primeira e implantação entre nós, fomentando práticas que mais tarde terão o seu apogeu no calendário evocador dos feriados.

O movimento positivista surgiu no espaço epistemológico francês como uma consequência direta das proporções das contradições geradas no seio da sociedade pós-revolucionária do século XIX.⁴⁴ Os vários antagonismos sociais que derivaram dos desenvolvimentos das forças produtivas em termos industriais puseram a nu uma realidade social nova, logo mutável, autónoma, diametralmente oposta à fenomenalidade natural.⁴⁵

⁴¹ Os seus elementos mais representativos foram Auguste Comte e Émile Littré. Em Portugal, a tendência que prevaleceu com maior implantação foi a corrente de Littré (Catroga, 1977).

⁴² O positivismo pode ser definido como a filosofia ao serviço das ciências da natureza; todavia, os positivistas possuíam uma noção muito própria de ciências da natureza, uma vez que também aplicaram o conceito à sua filosofia da história. Julgavam que estas consistiam em dois fatores: determinar os factos e estabelecer as leis. Os factos eram determinados imediatamente pela percepção sensorial. As leis eram estabelecidas através de generalizações feitas a partir destes factos, por indução. Sob esta influência, surgiu uma nova espécie de historiografia, que pode ser chamada historiografia positivista (Collingwood, 1986, pp. 203-212).

⁴³ Os positivistas acreditavam que a humanidade teria chegado à sua última fase de maturação intelectual e moral, isto é, a um período em que seria anacrónico recorrer a explicações de índole religiosa acerca do mundo e da vida. O futuro neste sentido pertencia inevitavelmente às ciências (Catroga, 1988a).

⁴⁴ Auguste Comte sistematiza na sua filosofia todo o saber científico, sendo a sociologia dinâmica a responsável por definir as leis dessa sistematização. Vide as principais obras dele: *Système de politique positive*, Tomos I-IV (1851-1854); *Cours de philosophie positive* (1830-1842); *Traité Élémentaire de géométrie analytique* (1843); *Traité philosophique d'astronomie populaire* (1844); *Discours sur l'esprit positif* (1844); *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1847); *Système de politique positive ou traite de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (1851-1854); *Catéchisme positiviste* (1852); *Appel aux conservateurs* (1855); *Synthèse, ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité* (1856).

⁴⁵ A emergência desse paradigma social levou a que se construísse uma ciência sociológica, onde surge o nome de Saint-Simon, um dos pais da sociologia, senão mesmo o pai. Na esteira dos acontecimentos,

Trata-se de uma realidade passível de observação e proficuamente experiencial, transformada numa realidade completamente moldada, de modo que vai reconfigurar o homem no cosmos natural e político.

Reportando-se a esse universo mental, Duvignaud (1982) expõe que “é preciso, portanto, que a sociedade, na sua imagem coletiva, deixe de ser passiva para se tornar ativa, criadora, para dizer tudo, histórica” (p. 17). Sem querermos parecer algo precipitados ao tomar algumas destas noções, somos levados a concluir que todo este processo vai gradativamente gerar não só uma forma de contar, mas também de estruturar e de experienciar o tempo, com claros indícios de uma tendência precursora que dará mais tarde frutos nas datas e efemérides no calendário dos feriados na Primeira República. Não será apenas o poder político o agente que patenteou o futuro surto de dias festivos, mas toda a sociedade, mediando a chegada dos dias feriados, participando e fazendo história.

A permanente mudança social ocorrida em França, que resultava das relações próprias das produções capitalistas, muda drasticamente as mediações tradicionais entre o indivíduo e a sociedade (família, instituições e Igreja), ao trazer para a ribalta um racionalismo cientista que vai não só questionar, mas também responder de forma autónoma com um modelo sociológico com novas normas, estrutura e funcionamento. A imposição desse modelo capitalista hegemónico implicou a rutura total com as antigas estruturas económicas, políticas e ideológicas do Antigo Regime (Gusdorf, 1974, pp. 349-371).

O positivismo surge como resposta sociológica às contradições desse novo paradigma industrial, ao explicar a totalidade social segundo critérios positivistas, com o intuito de exercer um controlo racional da humanidade sobre o seu próprio destino, seja ele individual ou coletivo (Gusdorf, 1974). Essa ciência nova recorria às ciências da natureza, fazendo uso do método comparativo e do método histórico, num edifício epistemológico hierárquico ôntico em que os vários graus do ser estavam escalonados numa ordem evolutiva. Correspondia a uma evolução do espírito no sentido de se apropriar da realidade de uma forma cognitiva. Por conseguinte, havia uma adequação entre a ontologia, a lógica e a história.

entre as várias correntes sociológicas que tentam explicar as diversas sequelas da Revolução Francesa, a de Auguste Comte situou-se e acomodou-se melhor a uma toada de classe, a burguesia conservadora, a qual depreendeu que para obter hegemonia aos níveis económico, político e ideológico necessitava de instrumentos ideológicos/científicos capazes de justificar e legitimar o exercício do poder.

O programa positivista da historiografia assentava em primeiro lugar em determinar factos; nesta premissa os historiadores conformados com essa filosofia, inclusive os portugueses, procuraram determinar todos os factos que pudessem, resultando num considerável aumento de conhecimento histórico em grandes proporções, sem precedentes. Quanto ao estabelecer as leis, que seria o segundo passo, a historiografia determinava os factos recolhidos através de uma percepção sensorial. Por outras palavras, as leis eram estabelecidas através de generalizações, muitas delas feitas a partir desses factos, por indução, o que justifica algumas reinterpretações de factos e personagens do nosso passado histórico. O paradigma histórico passado servia de precedente a um facto histórico subsequentemente superior. Sob esta influência, surge um novo género historiográfico denominado historiografia positivista que, em países como o nosso, fará com que o processo histórico geral e particular seja idêntico ao natural, ou seja, passível de evolução (Collingwood, 1986). Por tal motivo, os métodos das ciências da natureza eram cabalmente aplicáveis à interpretação da história. Portanto, o positivismo, foi uma filosofia ao serviço das ciências da natureza (Collingwood, 1986).

Assistimos, neste exercício aparentemente desconexo, a um alinhamento dos tempos da natureza, agora reenquadrados, justificando reajustes temporais fraturantes e estruturantes. A evolução natural do pensamento e as filosofias que influenciaram sectores como a história e as ciências deram argumentos legitimadores para se construírem determinados edifícios ideológicos, que só um calendário poderia manter intactos.

Os contributos de Darwin e de Spencer fizeram com que os dois campos – ciência e história – se unificassem, ao fazer crer que o objetivo progressivo da história também era o das ciências. Nestes moldes, a evolução seria vista como um termo genérico que abarcava os campos progressivos quer da história, quer das ciências. A suposição de que a evolução natural era automaticamente progressiva e criadora fez muitos crerem que a evolução da história dependia dessa mesma lei da natureza. Os métodos empregues nas ciências da natureza, na sua nova fórmula evolutiva, coadunavam-se com os estudos dos processos históricos, o que levou a equívocos.

O positivismo da nossa história, com os seus excessos e exageros, elevou acontecimentos e pessoas que foram usados como matéria-prima para algo mais importante.

Compreende-se, com facilidade, que esta filosofia da história resvalará para os domínios da religião.⁴⁶ Esses preceitos sofrem adequações segundo uma ética altruísta e laica, veiculados a toda uma dogmatização e ritualização, expressas numa cultura de sentimento e moral.

Do ponto de vista formal e funcional, a filosofia da história decalca o seu edifício ideológico do catolicismo medieval, distanciando-se apenas no conteúdo. Nesse sentido, o que se deificava era a humanidade. A hagiografia era constituída pelos grandes homens que em função do seu pensamento e contributos carregaram para o aperfeiçoamento civilizacional. No término desse processo surge o calendário que assinalará os grandes momentos da história, com toda a paideia que encerram. Portanto, a proposta social em que assentava a história de fundo positivista teve um efeito precursor no futuro enquadramento dos feriados no calendário.

A filosofia da história e o seu racionalismo laico, segundo o positivismo dogmático taxinómico, adequaram-se às necessidades da luta quer contra a Monarquia Constitucional, quer contra o clericalismo em Portugal, cuja penetração se deveu à importação cultural, na tentativa de encontrar um húmus social que o exigia.⁴⁷

Deste modo, a sociedade surgia como uma totalidade organicista que, no horizonte positivista, foi levada às últimas consequências. Veja-se que o mesmo sentido invade pensadores de inspiração proudhoniana, como Quental (1973), que embora defendesse um evolucionismo fundamentado em termos metafísicos escreveu que “a sociedade é um organismo, e os organismos transformam-se, não se revolucionam” (p. 187). Há toda uma expressividade sentimental e moral desse desiderato de dimensão social, incorporando-se na ideia de humanidade, irrompendo como uma temática dominante. Assim, compreende-se as palavras de Eça de Queirós (1896):

⁴⁶ Comte teoriza nesse sentido de um ideal religioso, encontrando-se sobretudo no *Système* (Tomos II, III e IV), enquanto em *Cathéchisme Positiviste* assume uma feitura que gira na dicotomia entre diálogo e catequização. É fabuloso quando notamos que, em muitos teóricos oitocentistas, a consciência da inadequação da ideologia católico-feudal às necessidades decorrentes das contradições nascidas no seio da sociedade industrial foi pensada em termos ainda religiosos. O problema dessa realidade sociológica fora divinizar o homem, algo sobretudo visto em Marx e Feuerbach.

⁴⁷ A nossa necessidade quanto ao estudo dos fenómenos sociais onde coubesse a filosofia positivista, inclusive da história, deriva da necessidade de responder em termos doutrinários aos interesses das classes sociais emergentes e intermédias, em face do bloco social existente, composto pela alta burguesia bancária e comercial e pelos grandes senhores agrários de então. *Vide*: Castro (1978).

A nossa descoberta suprema foi a humanidade. Coimbra de repente teve a visão e a consciência adorável da humanidade. Que encanto e que orgulho! Começamos logo a amar a humanidade, como há pouco, no ultra romantismo, se amara Elvira, vestida de cassa branca ao luar. Por todos os botequins de Coimbra não se celebrou mais senão essa rainha de força e graça, a humanidade. (p. 485)

A consensualidade gerada pela corrente positivista foi indesmentivelmente voltada para um projeto histórico-político que se adequasse aos interesses vigentes e foi precursora nas suas propostas concretas de fundamentação regeneradora.

A irrupção do positivismo em Portugal assentou nalgumas *nuances* já referidas, beneficiando dos condicionalismos económico-sociais e ideológicos, bem como do incremento de desenvolvimentos científicos razoáveis, nomeadamente das ciências naturais, que permitiram uma ideologia suficientemente desenvolvida.⁴⁸ Convenhamos que toda esta proposta de âmbito alargado dos fenómenos sociais tendeu a grassar em diversos domínios, ao emergir no calendário dos feriados.

O movimento positivista português teve diversos rostos, contudo Teófilo Braga surge como o seu paladino.⁴⁹ Este autor foi responsável pela transformação do movimento positivista numa corrente de opinião com impacto doutrinal. E esse facto não nos causa admiração se levarmos em linha de conta a sua vocação eminentemente política e as suas características de pendor republicano e anticlerical. A agudização política deriva da vertente histórica que recentra a sua doutrinação positivista numa prioridade latente da queda da monarquia e da laicização das consciências, relegando também para as calendas as reformas que implicassem mudanças sociais de dimensão estrutural.

Não será pequeno o contributo do positivismo para a visão da ciência histórica em Portugal, fomentadora de coesão doutrinal quer do Partido Republicano, quer da Primeira República. Deste modo, a ligação entre o positivismo e a história será integradora e consentânea relativamente a uma vaga de fundo laicista, que procurava sedimentar-se.

O avanço da filosofia positivista é tal que encontramos intelectuais de craveira integrados nesse movimento, inundando gradualmente todos os domínios da ciência e da cultura em Portugal.⁵⁰ A espinha dorsal desse corpo de preceitos elencado não era exclusiva e

⁴⁸ Consultar: J. S. Ribeiro (1878, pp. 122-142, 225-295).

⁴⁹ Veja-se: T. Braga (1880a, pp. 201-319, 1880b, p. 514, 1877, 1879a, 1884b).

⁵⁰ A fina nata do saber académico integrava essas fileiras, fosse da literatura, da antropologia, da psiquiatria, do direito, da história, ou da política. Nomes como José Falcão, Emídio Garcia, Rodrigues

rigidamente comteana na formulação histórica ou noutros campos do saber. Com efeito, era uma corrente que apensava ao essencial da doutrina o que de fundamental se ia desenvolvendo nos campos das ciências da natureza e no campo das doutrinas demo-republicanas, aderindo ao já referido organicismo evolucionista spenceriano e aos contributos antropológicos de Darwin e de outros eminentes autores.

Corporiza-se um movimento que saberá traduzir-se numa corrente de opinião, maturada pelo plasmar das suas ideias em jornais e revistas.

Esses intelectuais, embora não tivessem poder decisivo, encabeçam no processo precursor um lugar de destaque no ensaiar e no veicular de ideias de claro pendor positivo histórico, tendo um papel promotor nas futuras decisões e ações, algumas com força de lei, como os feriados para posteridade. A propósito destas asseverações, Teixeira Bastos (1882) referiu:

Livros, jornais e revistas aparecem necessariamente, tendo um mérito mais ou menos real e uma vida mais ou menos próspera mas sempre úteis, desde que se submeteram ao critério das ciências positivas. A filosofia de Auguste Comte e a filosofia de Herbert Spencer, as obras de Darwin e os estudos de Littré, os trabalhos de Huxley e de Haeckeliana e as vulgarizações de Drapear e de Becker encontram de dia para dia maior número de adeptos e de verdadeiros crentes no meio da sociedade portuguesa. (p. 313)

Verifica-se, de forma pertinente, um ideologizo cientista radicado numa história que visava dar cobertura objetiva e neutral às propostas sociopolíticas que, à sua luz, apareciam aureoladas de um carisma científico. Isto traduzia-se no serem capazes de agregar iniciativas várias, tendo todo o cabimento evocações históricas em feriados futuros. Tal dava azo a que todas as concepções do mundo e da vida, incluindo as festivas, radicassem numa atitude histórico-sentimentalista, sem os resquícios do passado teológico e anticientista.

Perante o exposto, percebemos como o determinismo histórico galgará território, ao surgir como consequência lógica de uma unidade do universo, espelhada numa ideia de inexistência de diferenças entre as realidades naturais e biológicas e as sociedades humanas. No que à identidade dizia respeito, a definição emergia como ponto de ordem, se bem que

para outros representava uma mera analogia com os organismos, em superioridade em relação às partes que os constituíam.

A filosofia em questão convidava a interpretar a história e a sociedade a partir da legalidade consubstanciada nas leis da evolução, da hereditariedade e do transformismo. Nasce a necessidade de se estudar a fundo as sociedades, revendo a sua hereditariedade étnica e histórica, credibilizada em larga medida pela linguagem e pela cultura. Inscreviam-se também nesse ideário as relações que são regidas pelo meio em que se desenvolveram, algo que mereceu apoio de Consiglieri Pedroso (1883):

Perante as descobertas da moderna mesologia ninguém no instante atual ousará evocar, como uma realidade científica, essa concepção de uma filosofia fantasista e devaneadora, que fazia da história um simples processo lógico, desenvolvendo-se regularmente com o rigor de um raciocínio silogístico, sem ligação alguma com o meio que o cercava e influenciava o homem real. (p. 44)

Não é por mero acaso que o positivismo histórico recorre com insistência aos papéis desempenhados pelos condicionamentos geográficos, climatéricos, biológicos e antropológicos, não só na definição dos indivíduos, mas nos aspetos marcadamente civilizacionais, em função da caracterização das mesmas.⁵¹ Como ser social, o homem sofre pelas condicionantes da tradição histórica, como a luta da sociedade entre si, tendo o historiador de estudar a sociedade segundo uma perspetiva que sustenta uma explicação plausível para a evolução histórica e os seus factos sociais. Os factos de ordem diversa, fossem políticos, económicos, religiosos e morais, teriam que ser relacionados com “o solo, com as divisões do território, clima, população, linguagem e outros elementos da vida social” (Garcia, 1874-1875, p. 145).

Munindo-se de bases etnológicas e etnográficas,⁵² os historiadores positivistas fizeram da literatura um campo de objetivação das especificidades nacionais, reatualizando a própria história que permitiu reatualizar o calendário festivo, com cunho de cessação laboral, por determinação civil.

⁵¹ Trabalhos de referência são: T. Braga (1880c, 1885).

⁵² Teófilo Braga foi quase exaustivo na tentativa de definir o povo português, em trabalhos como *A Pátria Portuguesa*, *O Território e a Raça*, *Contos Tradicionais do Povo Português*, *Ciclos da Poesia Popular Portuguesa*, entre outros, e na revista *Era Nova*, em diversos artigos. Trabalhos desta natureza foram reforçando o papel da história no devir da sociedade portuguesa, impondo-se em tudo o que era socialmente relevante, não fugindo ao figurino o calendário laicizado.

Neste sentido, engrossa-se, como via privilegiada e precursora, a tendência para celebrar traços identitários racionais, que irão muito além de jornais, revistas e livros,⁵³ integrando-se numa estrutura de calendário, com honras de feriado.

Não é nenhum exagero fazer estas asseverações, dado que a história, segundo o ideário positivista português,⁵⁴ ocupará um lugar de relevo na hierarquia das ciências. Na linha de Durkheim, a história era descritiva; para outros, porém, era uma ciência social de pleno direito. Figuras de proa como Consiglieri Pedroso (1883) sustentavam que a História podia constituir-se como ciência, alcançar leis, e, assim, esboçar previsões em relação ao futuro que “dão realidade científica do facto complexo que constitui o objeto da história. Se não fosse assim, isto é, se não existissem leis a regular os factos que se passam nas sociedades humanas, só existiriam ‘história drama’, e não ‘história ciência’” (p. 38).

A história seria, acima de tudo, uma ciência descritiva de factos passados no seio da sociedade; contudo, C. Pedroso entendia que a semelhança com as ciências da natureza deveria merecer importância histórica. Portanto, os factos históricos só seriam a base empírica do trabalho científico, caso fossem alvo de seleção conforme uma determinada leitura.

A leitura em causa via a história num patamar privilegiado em relação a outras ciências, fossem elas a arqueologia, literatura, antropologia ou sociologia. Esta forma de análise radica no postulado de que essas ciências se limitavam a uma análise de aspetos particulares do homem, enquanto a história observava o homem “na complexidade das suas funções sociais, na totalidade da vida que estabelece uma relação com os seus semelhantes através do tempo e do espaço” (C. Pedroso, 1883, p. 16). Embora fosse este o posicionamento positivista de Consiglieri Pedroso, havia algumas *nuances* entre os positivistas, até mesmo divergências de opinião,⁵⁵ sem que isso pudesse pôr em causa o que todos sublinhavam – há

⁵³ A imprensa e o seu ecletismo foram ímpares no catapultar revolucionário no que à Primeira República diz respeito e todo o seu dinamismo intervencionista cumpriu um papel precursor, o qual daremos a devida nota adiante.

⁵⁴ Deve notar-se que a definição do estatuto epistemológico de uma ciência tendo apenas por fundamento o conjunto das demais ciências, escalonadas entre si numa ordem lógica e cronológica, por parte de Comte, não foi nada pacífica, surgindo a contestação, desde logo, do seu círculo de discípulos. Para agravar a questão, a própria historiografia não era reconhecida como ciência, acentuando as reticências a um movimento que se procurava justificar como sendo cientista. Deve acrescentar-se que, para o movimento, este aspeto era tão importante como a sua própria legitimidade histórica.

⁵⁵ Teixeira Bastos (1885), por exemplo, criticou esse aspeto ideológico, uma vez que ignorava que a dinâmica social radicasse na sociologia, e que a história se ocupasse de descrever factos passados, não podendo, assim, ser um elemento capaz de obter leis sociais. Já Teófilo Braga via na história a face descritiva da sociologia.

uma diacronia, isto é, na inserção espaço-temporal dos fenómenos sociais, tendo em vista a sua explicação científica.

Com efeito, fosse a história compreendida como parte identificada com a sociologia, o certo é que obteve um estatuto conotado como estando em estrita dependência com as ciências da natureza e com a teorização de Auguste Comte.

Esboça-se para a história um lugar de ciência legisladora, com capacidade para, a partir do passado, inferir previsões, dando expressão aos tempos que serão celebrizados nos feriados na Primeira República.

Recorre-se, através da história positivista, à seleção convincente de uma narrativa, com função instituinte e reforço da identidade. O discurso em causa explora de forma pragmática uma conceção horizontal e aberta do tempo, numa espécie de retórica holística, que vai encaixar-se na perfeição em toda a mundividência republicana, onde os futuros feriados serão a expressão mais visível e o corolário de uma expectativa transcendente.

1.1.3 Uma história republicana: tributária de alguns lugares-comuns do positivismo

O posicionamento de índole positivista repercutiu-se em determinadas interpretações do passado, feitas por elementos alinhados com o republicanismo. Deve atestar-se que o republicanismo não continha em si mesmo uma filosofia da história própria, que fosse fundadora de uma historiografia que radicasse numa autonomia teórica e metodológica (Torgal & Catroga, 1996, pp. 106-107).

O republicanismo, na sua tentativa de se legitimar historicamente, beneficiou da correspondência direta entre o movimento político e alguns dos seus agentes dos meios intelectuais, que foram os responsáveis por popularizar alguns dos lugares-comuns do positivismo.

Partilhando de uma elaboração sociológica similar, positivistas e republicanos posicionavam a sociedade como uma entidade natural, passível de ser observada e experimentada, transparecendo os mecanismos que regiam o seu funcionamento interno. Numa lógica cientificista, a sociedade era uma espécie de prolongamento da realidade biológica, ao mesmo tempo que servia de modelo e paradigma à interpretação do real social.⁵⁶

⁵⁶ Com isto importa mais uma vez frisar que tais implicações sociopolíticas derivaram em grande medida do fixismo de Cuvier, do evolucionismo de Lamarck e do transformismo de Darwin. De

Houve nos nossos positivistas uma leitura retrospectiva do passado e de todo o estatuto social, tendo Comte e Spencer combinado, fundamentalmente, fatores teóricos atrativos para as hostes republicanas, ajudando-os a explicar o sentido da evolução.

Ao compulsarmos os escritos de Teófilo Braga em *Sistema de Sociologia*, é-nos dado a perceber um esquema cosmogónico e terminológico para explicar a sociedade numa ótica positivo-republicana – órgãos, funções, aparelhos. Ao utilizar a conceção de Spencer, Teófilo Braga considera que:

A separação entre fenómenos físicos e morais é meramente arbitrária; não existe antinomia entre eles; assim como o critério e a compreensão do fator tempo, que distingue os fenómenos biológicos, esclareceu todos os problemas de geologia, eliminando a ação dos cataclismos, explicando-os pelas causas atuais, também a relação de anterioridade, ampliando mais esse critério evolutivo, tirara aos fenómenos psíquicos e sociológicos ou morais esse carácter maravilhoso a que se agarram ainda as teologias. O ponto de vista dinâmico abrange toda a fenomenalidade do universo, e a homogeneidade incoerente tanto se dá nas nebulosas sob a forma de movimento de repulsão, como nas raças humanas que não atingiram a agregação nacional; a heterogeneidade coerente, que começa no núcleo solar, é a mesma que se manifesta na especialização das funções nos organismos superiores, e a diferenciação étnica das raças que formaram civilizações duradouras. Conhecida a forma geral de todo o movimento, que consiste numa oscilação, e as suas repulsões republicanas e agregativas, nada mais era do que exemplificar com o que se passa na progressão social. O processo é de simples analogia. (pp. 33-34).

A leitura relativizada da história por parte do positivismo, que se consubstanciava numa crença de validação científica da *lei dos três estados* e na definitiva ascensão da vertente científico-industrial, soou como um aspeto credibilizado para os republicanos. Em face do exposto, os campos teológicos e as antigas representações sociais (Monarquia e Igreja) ficaram fragilizados em face da credibilização de argumentos antijesuíticos, anticongregacionistas, anticlericais e antimonárquicos, numa lógica evolutiva, num processo movido por uma entidade em ascensão – o povo –, que irrompe na história, segundo a pertinência de um modelo orgânico-evolutivo. A vocação democrática já estaria potencialmente presente desde os primórdios, desabrochando apenas na fase republicana. Por

salientar ainda que o século XIX foi um terreno fértil neste particular, em virtude da revolução no domínio dos estudos dos seres orgânicos.

isso, T. Braga (1880b) afirma: “Nestas condições, a República é a forma política que melhor realiza este princípio científico, que está na aspiração dos povos” (p. 150).

As noções das narrativas da história que mais convinham e a marcha da história (com os avanços da ciência, indústria e regimes) funcionava como um sinal precursor de um futuro cuja consumação se insinuava para breve. Permeia-se nesse evolucionismo histórico um fundamento material de uma noção de progresso social no sentido de uma crescente perfeição. T. Braga (1879b) fala dessa tendência natural e espontânea: “Na natureza cósmica, nenhuma energia se perde; no campo sociológico, essa soma de energia que lhe compete, revelando-se na forma de multiplicação dos efeitos, chama-se progresso” (p. 247).

Não deixa de ser interessante observarmos que tudo estava a ser validado cientificamente: a filosofia positivista, a história de índole positivista, o movimento político, o regime republicano e, como não poderia deixar de ser, o calendário. No caso dos feriados, estes também serão justificados cientificamente pelos benefícios físicos, mentais e humanitários. A simbólica inclusa no calendário seria o culminar do processo evolutivo, amolgando cientificamente todos os dados que nele convergem.

O positivismo tinha como faceta a relativização das épocas históricas; ora, uma interpretação dessa magnitude convidava ao anacronismo, comandado por juízos de valor pouco alicerçados em fundamentos historiograficamente sólidos. Esse passado foi sobejamente aproveitado pelo movimento republicano para demonstrar que a democratização e a republicanização da sociedade (Azevedo, 2001a, p. 59) portuguesa seriam os valores que melhor evidenciavam o carácter do povo luso.

Episódios históricos como o enaltecimento dos Descobrimentos, por exemplo, só poderiam ter um significado plausível. No campo histórico, os republicanos pugnavam para além da valorização da origem e invocavam igualmente uma situação histórica que terá forçosamente provocado retardamentos e desvios a uma evolução que, se tivesse sido natural ou até mesmo espontânea, com grau elevado de certeza já teria conduzido à democracia e à República (A. Marques, 2010, pp. 59-62).

Os grandes responsáveis por tal atraso da história em relação ao seu sentido foram o centralismo monárquico, nas suas versões absolutista e constitucionalista, a Inquisição e os Jesuítas. Segundo esta filosofia histórica e político-republicana, os seus aspetos políticos e culturais bloquearam a modernização de carácter económico. No caso religioso, convém referir que a entrada das ordens religiosas aparecia aos olhos dos republicanos como uma

verdadeira ameaça às conquistas do liberalismo e à independência nacional, atrofiando a modernização da sociedade portuguesa.

A historiografia republicana, de fundo positivista, reabilitará a figura do Marquês de Pombal,⁵⁷ promovendo a forma como fez prevalecer o poder temporal face ao poder espiritual, nomeadamente no círculo escolar. O lado mais incompatível com o republicanismo deste estadista fora silenciado, quicá mesmo relativizado historicamente. Latino Coelho (1885) chama-o mesmo de “o primeiro revolucionário português” (p. 126).

Este caso concreto é paradigmático de uma arbitrariedade seletiva dos factos históricos, assente na postulação de um certo sentido da história, fazendo emergir esta figura na condição de protorrepublicano. Sobressai um historicismo com um critério relativista conjugado com a necessidade de aplicar-se o mesmo princípio às personalidades e acontecimentos, tidos por precursores, numa clara sobredeterminação ideológica (Torgal & Vargues, 1984).

Chegados a este ponto, é lícito afirmarmos que o historicismo republicano, com claras reminiscências positivistas, valia-se dos acontecimentos e personagens que ditassem o progresso na sua época, ao mesmo tempo que representassem uma fase precoce do apuro científico-industrial. Fica patente que ao incorporarem a dimensão histórica conforme os ditames expostos, o impacto destas questões no real social e na forma de experienciar o tempo altera-se, podendo determiná-lo consoante lhe for favorável pela ação dos indivíduos.⁵⁸

A dimensão histórica pensada pelos nossos positivistas republicanos não se compadecia com o atentismo, embora acreditassem que a República era inevitável. Sem dúvida que, na sua ótica, a prática individual e coletiva seria necessária a vários níveis, quer

⁵⁷ Para os positivistas republicanos, a posição do homem no cosmos não merecia dúvidas. Era o prolongamento de uma natureza historizada; a sociedade humana estava em vias de ser atravessada literalmente pelas determinantes objetivas da evolução cósmica. Assistia-se deste modo a uma gradual comparticipação individual e coletiva na transformação e no aperfeiçoamento das relações morais, económicas e políticas entre os seus membros, cuja participação do Marquês de Pombal, no plano histórico-social, forneceu claros subsídios, numa apropriação imbuída de anacronismo.

⁵⁸ Para T. Braga (1884b), a consciência do tempo mudara drasticamente em função dos avanços científicos e na filosofia da história ao referir: “Nas sociedades humanas, o tempo é a condição fatal do desenvolvimento, e a sua ação só pode ser compreendida por uma continuação do determinismo” (p. 63). A forma de se conceber o tempo recebia um contributo científico, na noção de evolução. Consiglieri Pedroso expunha que tal temporalidade não poderia ser nem linear, nem circular, uma vez que os acontecimentos históricos sofriam da existência de perturbações sociais que poderiam ter “poder negativo de retardar a evolução humana; às vezes também, num número de casos, tem-na acelerado” (Pedroso, 1883, p. 17). O que se concebe é na verdade a ideia de que o progresso da sociedade, testemunhado pela história, dependendo do tempo e do aperfeiçoamento sucessivo, funcionariam como eixos coordenados. Os pressupostos em análise são claramente compatíveis e conducentes à adequação da organização em calendário dos feriados republicanizados.

para acelerar o processo histórico, quer para evitar uma degeneração generalizada da sociedade. Era perfeitamente cabível um mundo submetido a um amplo determinismo, também no plano do calendário dos feriados que, de resto, seria tão acessível à observação e à razão humanas.

Outro aspeto histórico aproveitado pelos republicanos foi o facto de se assumirem como herdeiros diretos dos grandes navegadores, numa frente colonial que inaugurava o período moderno. Os agentes republicanos surgiam como o elo que faltava, para reavivar, idealizar e consumir esse plano apoteótico.

Os republicanos irão levar até às últimas consequências a valorização nacionalista, agudizada pela conjuntura internacional em que as grandes potências coloniais tinham pretensões que punham em causa os nossos interesses, como foi o caso do *Ultimatum* (1890).⁵⁹ A questão colonial será uma das frentes de combate e um pretexto para confirmar um patriotismo sem precedentes.⁶⁰ Serão alvo de invocação e evocação, pela grandeza inerente, personagens como Camões e Vasco da Gama, principalmente soando na altura como autênticos contrastes com a dinastia de Bragança.

Por sua vez, em 1880, Teófilo Braga resumia o pensamento republicano em relação à historiografia, que no seu poder de intervenção mantinha uma estrutura que se adequava às leis sociais:

Um espírito disciplinado pela filosofia positivista evita a agitação própria do metafísico revolucionário e ataca, pela doutrina da soberania nacional delegada em uma magistratura temporária e competente, o poder fictício que os conservadores querem converter em apanágio de uma casta ou família dinástica. Nestas condições a República é a forma política que melhor realiza este princípio científico, que está na aspiração dos povos. (1980a, pp. 324-325)

O ciclo decadentista, apesar do despotismo dominante, cederia espaço, em virtude das aspirações do povo à liberdade. A história seria movida pela sobredeterminação dos povos, numa historiografia ao serviço de uma ideia feita de que a República era o desfecho da lógica operativa da história.

⁵⁹ A fundamentação histórica da nossa soberania colonial seria acerrimamente defendida pelos republicanos. Os trabalhos serão diversos, alguns com teor mais propagandístico, outros porém de cariz político e ensaísta (J. V. Serrão, 1962, pp. 265-266).

⁶⁰ Serão produzidos alguns trabalhos que terão impacto inclusive no tricentenário de Camões; *Os Lusíadas, Ensaio sobre Camões e a Sua Obra* de Oliveira Martins, *Luís de Camões e a Nacionalidade Portuguesa* de Teixeira Bastos, *Vida de Luís de Camões* de Teófilo Braga, são alguns dos exemplos.

Na linha desta construção social, política e ideológica, a propósito do Centenário de Pombal, Manuel Emídio Garcia (1885) refere:

Passado, compreender bem o presente, prevenir e prever a direção fenomenal do futuro, impedir e dirigir os povos na sua conquista e realização, um juízo muito esclarecido pela observação e experiência e um raciocínio muito seguro para descobrir, através da infinita complexidade dos fenómenos sociais, a direção e o sentido da evolução de uma época, e prever futuros acontecimentos e novas transformações. (pp. 128-129)

Por conseguinte, a teoria da história positivista vinha ao encontro das necessidades do republicanismo português, insinuando-se como a grande portadora de um projeto regenerativo nacional, capaz de resgatar a grandeza entretanto perdida.

Importa salientar que, no extremo desta complexa rede histórica moldada à medida do republicanismo, estará efetivamente o calendário dos feriados, que constituiu um dos pontos nodais da Primeira República. Na génese deste processo, houve uma militância laica de expressão ideológica eclética. O movimento republicano procurou purgar no calendário, por um lado, tudo aquilo que pudesse remeter, consciente ou inconscientemente, para um âmbito teológico e, por outro lado, procurou incluir no calendário tudo aquilo que fossem ideias, atitudes e comportamentos consentâneos com a sua ideologia.

Há neste processo de afirmação ideológica, em face da mentalidade historicista da época, uma clara necessidade de legitimar-se, ancorando-se para tal na história portuguesa.

Embora houvesse desvios que terão impedido a evolução natural e espontânea da democracia e, consequentemente, da República, não deixou de ser um regime que pugnava pelos mesmos princípios filosófico-ideológicos do republicanismo. Impunha-se conhecer os meandros da história liberal, ao procurar recuperar e reatualizar os seus grandes feitos revolucionários, para combater a Monarquia Constitucional.⁶¹

⁶¹ A partir da década de 70 do século XIX os republicanos estarão na primeira linha nas homenagens em campanhas verdadeiramente precursoras do próprio republicanismo, com momentos educativos e potencialmente reguladores, no intuito de interagir, algo perfeitamente enquadrado na ótica futura do calendário. Considerava-se o republicanismo o verdadeiro descendente dos liberais mais radicais, oriundos do vintismo e do setembrismo. Nessa linha evolutiva, o republicanismo recorre insistentemente ao discurso historicista e procura a todo o custo apropriar-se da memória dessas revoluções, sobretudo a partir da década de 80 do século XIX. Falamos de jornadas comemorativas, romagens, batismos de clubes políticos, alterações na toponímia, etc., invocando-se Joaquim António de Aguiar, Manuel Fernandes Tomás, José Estevão, Passos Manuel, Borges Carneiro, etc. (Catroga, 1991).

Observamos que a história de índole republicana se consubstancia no positivismo e parte de um futuro ainda inexistente, com intenção de conferir sentido à sucessão dos acontecimentos que a validavam e anunciavam. Podemos ainda observar que o movimento positivista português que deu suporte à sua expressão política – o republicanismo – foi um fenómeno essencialmente sociológico, mesmo quando mediado pelas ciências da natureza e pela história (Catroga, 1977, p. 287).

O enaltecimento das figuras e dos acontecimentos sociais, que foram tidos como decisivos no aperfeiçoamento político, científico, moral e cultural da nossa história e da humanidade, foi uma das notas dominantes do republicanismo, situando-se no antropocentrismo que está na base de todo o sistema. Por isso, não nos devemos espantar que o nosso calendário de feriados viesse mais tarde a entificar personagens e acontecimentos, consagrando-os numa sociolatria perfeitamente dogmatizada e ritualizada.⁶²

1.2 Ideologia de estrutura milenarista secularizada

Retomando em certa medida a discussão dos mitos, agora sob a égide da ideologia política, interessa-nos observar o conceito, conforme apresentam determinados estudiosos da matéria, com incidência em Sironneau.

Interessa-nos averiguar a ideologia política – enquanto elemento que comporta uma capacidade construtora –, o grupo social, bem como o imaginário social, que se assume como um elo mediador poderoso (Bourdieu & Passeron, 1970, pp. 230-256).

Sironneau debruça-se afincadamente sobre o propósito das ideologias políticas. Interessa-nos observar as suas conclusões no que respeita ao lado mítico das mesmas e como os pressupostos em pauta fornecem um substrato efetivo de transformação social, com incidência no calendário. A sua aproximação nessa vertente afigura-se mais consistente do lado das funções, nomeadamente cognitivas e sociológicas, porque quer o mito, quer a ideologia procuram explicar as origens primeiras e o desenvolvimento da sociedade, de forma inteligível e sustentada. Embora não descarte a possibilidade das funções de pendor psicológico ajustado a valores, como os da religião, nessa análise o autor entende que elas não

⁶² Numa conceção do mundo capaz de conferir coesão, embora não fossem ao extremo de Comte, quanto à religião da humanidade, alguns subsídios teóricos foram aproveitados, nomeadamente a postura sentimental quanto à sociolatria, numa clara alusão aos lugares-comuns do positivismo historicista republicano. Veja-se o que Teófilo Braga (1884b) refere sobre isso mesmo: “Não acompanhamos a conceção sociológica de Comte quanto às suas formas religiosas, mas reconhecemos que nas sociedades modernas alguma coisa se passa que, tendendo a satisfazer necessidades de sentimento, vai ao mesmo tempo substituindo as religiões” (pp. 16-17).

estão ao mesmo nível (mito e ideologia), visto que o mito se vale de um papel mais psicológico, ao religar o homem a uma transcendência sobre-humana, enquanto a ideologia não atinge esses patamares com o mesmo nível de profundidade.⁶³

Apesar disso, Sironneau defende que as ideologias políticas exercem funções semelhantes (mais do foro psíquico e social), ao contrário das religiões ditas tradicionais.⁶⁴ Na vertente que mais nos interessa, importa-nos perceber se o discurso racional da Primeira República é passível de conter traços míticos suficientes para produzir uma mundividência dominante com reflexos no calendário.

Sironneau (1988) elucida-nos que as temáticas da ideologia se conjugam com estruturas míticas, dando-nos como exemplo a semelhança existente entre a estrutura milenarista, que foca temas como a chegada de um novo mundo, o que em termos políticos se assemelha à ideologia marxista, onde existe a necessidade de um resgate de uma harmonia social. Estes são elementos constantes numa ideologia que *a priori* em nada se parecem com mitologia. Contudo está impregnada desse veio, como aconteceu no período por nós estudado:

O dinamismo energético do mito encontra-se ligado, fechado na capa racional da ideologia como num espartilho; perdendo a sua intensidade a equivocidade, a espessura de sentido que caracterizam todo o simbolismo e todo o discurso mítico cedem lugar a um conceptualismo que se dirige para a univocidade. Em resultado dessa racionalização e desta secularização, o imaginário ideológico aparece como um imaginário empobrecido e, segundo nós, degradado. (pp. 50-51)

Há uma necessidade premente dos grupos que se instituem em recorrer a um determinando conjunto de estereótipos retóricos, mas também simbólicos, como o calendário que se incorpora de referências, com claros intuitos de persuadir publica e socialmente uma sociedade, condicionando a visão que possa ter de si mesmo e do mundo envolvente.

Será pertinente observar a conjuntura histórica, onde a afetividade grassa, muito por culpa de uma época de sensibilidade exacerbada.

Os séculos XVIII e XIX, sobretudo o XIX, foram extremamente ricos em simbologia, podendo, por isso, fornecer-nos elementos e indicadores preciosos para o estudo da história das ideias ou das mentalidades. Efetivamente, os novos ideais e expressões-chave resultaram

⁶³ Os seus estudos dedicados a essa problemática foram: Sironneau (1980, 1988).

⁶⁴ Consultar Sironneau (1982, 1990, 1993).

num processo razoável, tendo sido verificados nos campos da cultura, da arte e da tecnologia, potenciando mudanças drásticas nos comportamentos coletivos e eclodindo na Revolução Francesa. Essa época é marcada de forma indelével por este acontecimento, no qual se detetam traços de continuidade secular em muitos movimentos populares, camponeses ou urbanos, que ocorreram noutras épocas (Vovelle, 1985, pp. 95-101).

A Revolução Francesa encarregou-se de acrescentar um conjunto de valores e temas que se mostraram mobilizadores da sociedade (Vovelle, 1985). Nesse húmus herdado e confluyente advindo da filosofia das Luzes, esta Revolução recebe um incremento novo, ao nível das ideias, resultando numa nova forma de interpretar o mundo. Deve-se ter o cuidado de não cometer um erro metodológico, de partir do princípio que isso contribuiu na plenitude para a existência de um consenso em França (mesmo em Portugal) em torno de uma mentalidade coletiva única e estável para o período em apreço. A época em causa, quer em França, quer em Portugal, foi um período marcado por profundas clivagens sociais. Contudo, a Revolução apelou a um conjunto de expressões e estereótipos retóricos para apelar à unanimidade (Vovelle, 1985, pp. 187-222).

Maria Cândida Proença, a propósito desses aspetos confluentes e conflituantes, expõe em *A Primeira Regeneração* que o termo regeneração, que entrou no léxico político através do liberalismo nascente, teve aplicações políticas noutros quadrantes ideológicos, especificamente no republicanismo. Embora fosse um vocábulo estritamente católico, foi utilizado por movimentos e governos nos dois últimos séculos, tendo o seu primado em França, na Revolução Francesa (pp. 33-46), como polo mobilizador e aglutinador, devido ao seu carácter ambíguo e abrangente.⁶⁵ Este termo pode ser capaz de consensualizar o corpo social, ocultando clivagens existentes, até porque é um termo moderado e utilizado por sectores moderados, por implicar uma mudança significativa.

Neste trabalho, a investigadora elucida-nos que, para os franceses, a regeneração era associada a uma Constituição em que se fixavam as novas bases do regime, sendo definido pelos mentores como a condição indispensável e imprescindível da regeneração de França. Terminada a Constituição de 1791, para determinados estratos políticos franceses, em termos

⁶⁵ No presente, o termo reveste-se de versatilidade, com conteúdos que Proença (1990) dividiu em cinco grandes grupos, a saber: o seu conteúdo original, ou seja, religioso – renovação espiritual consubstanciada na penitência e no batismo cristão; conteúdo moral – renovação de valores morais; conteúdo científico – regeneração do tecido muscular, reprodução, formação de tecidos e até de órgãos completos à custa de células ou tecidos vivos preexistentes; conteúdo histórico – movimento político português iniciado em 1851 e o conteúdo político – restauração e reforma (pp. 30-32), onde cabe a nossa análise de vertente ideológica.

políticos e revolucionários a França estaria regenerada. Apoiados nesta experiência, este desiderato tornou-se o primeiro e principal objetivo dos movimentos liberais desde a Revolução Francesa.

Face à descristianização preconizada pelas hostes revolucionárias, tornou-se premente e relevante uma sensibilização coletiva, numa vertente de regeneração moral, à medida que também progrediam o culto da razão e do Ente Supremo e que o novo conjunto de valores trazidos pelos revolucionários se ia sedimentando (Proença, 1990). Perante isto, não só se continuou a fazer uso do vocábulo, que deixara de acentuar as suas características originalmente católicas, como, devido à sua polissemia, se acentuavam drasticamente no discurso aspetos morais e cívicos de uma nova religiosidade que pretendia sacralizar determinadas práticas sociais.

Proença (1990) não hesita em referir que a dialética entre os tempos curtos e longos da história das mentalidades (Vovelle, 1985) se problematiza, ao afirmar:

Do ponto de vista do tempo longo, a festa revolucionária seria apenas uma herdeira do sistema de festividades do Antigo Regime (as romarias ou festas vocativas) em que havia uma forte participação popular e a que se não podiam negar as características religiosas e etnográficas. Abordada numa perspetiva de tempo curto a nova festa seria diferente. (p. 42)

A festa revolucionária, fosse no caso francês ou no português, na sua versão liberal e na tardia republicana, especificamente em Portugal, é em si um discurso validado. A consensualidade da expressão apela no discurso a uma unidade sensitiva da revolução e à pureza das intenções, numa espécie de novo nascimento. A festa revolucionária aparecia como uma encenação alegórica de um batismo revolucionário, em que a regeneração é peça central nesse *transfert* e em que todos os participantes foram simultaneamente espectadores e atores. Perante tal Proença (1990) frisa que:

A festa revolucionária vai inserir-se nesta evolução, concretizando o desiderato da total participação dos espectadores, através duma série de práticas simbólicas, duma encenação alegórica e dum percurso que se escolhia com o fim de despertar nos assistentes vivos sentimentos de adesão, pela passagem nos locais mais representativos da revolução e de maior impacto na sensibilidade coletiva. (p. 42)

Podemos encontrar um fio condutor dessa simbologia da regeneração,⁶⁶ nos grandiosos festejos promovidos pela vaga republicana. Por isso, parece-nos vantajoso e absolutamente essencial enveredar pelo campo figurativo, em que também se situa o grande capital do tempo⁶⁷ que é o calendário, visto que o mesmo se organizou em torno da ideia de regeneração da sociedade e da nação portuguesa. O vocábulo *regeneração* podia ser simultaneamente utilizado em diversas vertentes, desde que envolvesse uma dinâmica de mudança, o que lhe conferia o alargamento substancial do campo de aplicação, permitindo-lhe aliar outras implicações de carácter social, moral e comportamental. Nas festas, como no calendário, que se permutava mutuamente, procurava-se encenar e descrever a própria Revolução, fosse em França, fosse em Portugal, no período da Primeira República. Revolução essa que se via narrada em cortejos e no calendário, num itinerário que correspondia a uma regeneração que havia depurado de certos elementos não só políticos como sociais.⁶⁸

Para finalizar, verifica-se que o país passaria por sérias convulsões de ideologia política, na senda da regeneração, embora esta venha a assumir diferentes matizes conforme a época, o movimento revolucionário e o Governo a que serviu de lema.⁶⁹ A mensagem

⁶⁶ Nesta matéria, o pensamento verbal não foi o único meio pelo qual a divulgação do conceito de regeneração foi transmitido. A imagem esteve na linha da frente na divulgação do conceito e dos valores determinantes das várias épocas em estudo. O conjunto de signos inerentes à imagem foi revelador das perceções e dos sentimentos da sociedade francesa, mas no que a nós mais interessa, na portuguesa, concretamente no triénio liberal, mas sobretudo na fase de maior incidência do republicanismo e da Primeira República. Em quase todas as representações alegóricas da época, onde importa incluir o calendário, estabelece-se uma associação clara e inequívoca entre regeneração e liberdade, contrapondo-se a Monarquia Constitucional. As grandes virtudes morais são artisticamente elaboradas, sejam por atos, personagens e feitos heroicos para transmitir a ideia de concórdia em torno do movimento e regime republicanos, que operavam a regeneração da nação. Há trabalhos compilatórios neste campo reveladores desse quadro: Ventura (2009, 2010a), O. Sousa (2010), A. Pinto e Fernandes (2010).

⁶⁷ Os diferentes domínios da sociologia do imaginário estão a levar a que muitos sociólogos contemporâneos atribuam um lugar de relevo ao ato de repensar o capital simbólico, pelo peso do seu papel na ideologia na dinâmica social. Joga-se, portanto, o legitimar das práticas sociais de uma classe ou de um grupo, perante outras classes e grupos. A ideologia participa na luta simbólica que caracteriza qualquer sociedade, na imaginação de uma outra sociedade, que não aquela que vive e precisa de ser depurada, atuante em utopias milenaristas e revolucionárias, que concebem, entre outros capitais simbólicos, o próprio calendário (Arsant, 1990, pp. 170-189).

⁶⁸ Proença (1990) explora que o termo regeneração poderia ter sofrido uma primeira influência do discurso da Maçonaria. Com efeito, ela expõe que apesar de não haver uma resposta objetiva e esclarecedora sobre a questão, em virtude da falta de elementos documentais e do próprio carácter secreto da Maçonaria, há elementos que favorecem o pensamento de um envolvimento da Ordem. Desde logo, pelo facto dos seus membros estarem quase sempre na primeira linha desses movimentos revolucionários. No nosso país, segundo a autora, o termo regeneração foi compatível com a simbologia de algumas cerimónias do seu ritual e com os seus fins políticos de pendor humanitário. Outros aspetos contundentes fazem-na concluir acerca do empenhamento, ainda que indireto, dos elementos que compunham a Maçonaria na Revolução Vintista (pp. 51-60).

⁶⁹ Veja-se o caso do liberalismo: *Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa* (1821, 18 de junho); *Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação*

veiculada pelos canais privilegiados da Primeira República é a de redenção nacional ou salvação pública. Isto pode ser exemplificado numa intervenção parlamentar de Costa Lobo, em 1908, a propósito do monumento em memória de D. Pedro IV e das implicações deste facto no estado da educação:

É preciso que estes acontecimentos estejam sempre na nossa lembrança, é preciso que por toda a parte se encontrem monumentos que avivem a recordação dos martírios que nos legaram, a fim de que também nós pugnemos constantemente e com a maior coragem, para as podermos transmitir intactas, se não aumentadas, aos nossos filhos. (*Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, [CSDNP], 1908, p. 8).

Costa Lobo remata o assunto, ligando-o à regeneração que acreditava estar em curso: “É indispensável a primeira para se realizar a obra da regeneração e progresso em que estamos empenhados, mas só poderá produzir resultados úteis e profícuos se estiver ao serviço de uma ação francamente liberal e patriótica.” (CSDNP, 1908, p. 8).

Assim se transmitia a ideia de que a regeneração era uma dinâmica de mudança que implicava a cessação de antigos predomínios e a reorganização de uma nova ordem social, que passara forçosamente pelo grande regulador do tempo quotidiano – o calendário. As representações que convocavam para uma regeneração não se esgotaram no discurso ideológico, mas consubstanciava-se em aspetos simbólicos como quadros, gravuras, estampas, medalhas, monumentos, sem esquecer o valor apelativo e representativo que se assumirá no calendário.

Em suma, como agentes de regeneração, os políticos conotados com as ideias republicanas tinham como primeiro objetivo o derrube da Monarquia Constitucional e o estabelecimento da República, bem como a apresentação de um conjunto de propostas que implicavam drásticas reformas em todos os sectores da vida nacional, neste caso, com relevo para a agricultura, o comércio, a indústria, a educação, a sociedade, a administração pública. Todas estas propostas, como outras, fundamentaram-se em ideias, que se resumem numa palavra abarcante – regeneração. Analisemos agora um pouco melhor alguns aspetos do

Portuguesa (1821, 3 de dezembro); *Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa* (1822, 20 de fevereiro).

ideário republicano, de estrutura milenarista, e como este se projetou entre outros veículos com peso referencial, como o calendário.⁷⁰

Se procurarmos caracterizar um pouco mais o republicanismo português, percebemos que os republicanos assumiam uma postura vanguardista no sentido de formar um novo homem português, evidentemente regenerado e milenarista, de pendor secular.⁷¹ Assim, a pátria seria reerguida, segundo os valores por eles defendidos, e o país entraria num tempo absolutamente novo.

Podemos asseverar pelo conjunto de trabalhos já realizados, entre eles os de Catroga, que o republicanismo português como ideologia é uma síntese de uma revolução cultural, alicerçada em bases político-sociais e espirituais, objetivando principalmente o anticlericalismo. Para além destas e doutras ideias já apresentadas, não será demais referir que o seu cientismo padece do imperialismo das ciências naturais (especialmente da biologia nos fenómenos sociais), muito em voga por toda a Europa⁷² (Catroga, 1991; Araújo, 1997, p. 122).

Nesta perspetiva, somos levados a concluir que a ideologia republicana, no seu esforço de laicização da sociedade, ultrapassou as características do projeto político⁷³ e assumiu-se de

⁷⁰ A pluridimensionalidade da realidade social assenta no facto de que uma estrutura com fator predominante como um calendário refeito de novas significações reflete uma mudança social, resultante de diversos fatores estruturais e culturais, que agem e retroagem uns sobre os outros. Os trabalhos de Georges Gurvitch, de Georges Balandier ou de Edgar Morin são, em França, a ilustração mais patente desse facto, validando, no fundo, o caminho por nós seguido na matéria relativa ao calendário republicanizado. Alguns destes trabalhos são: Gurvitch (2007), Balandier (2000) e Morin (1979).

⁷¹ Nas palavras de Karl Mannheim, o papel da ideologia não se compadece de uma epistemologia que unicamente se explica pela função de mudança (reflexo invertido da realidade social) ou na função de legitimação (ideologia que justifica a dominação de uma classe social), como creram Marx e os epistemólogos do tempo de Mannheim. A seu ver, em conformidade com as nossas asseverações em estudo, a ideologia comporta uma função mais premente, a de integrar os indivíduos num grupo. Como se pode depreender, a ideologia deve ser compreendida a partir do carácter simbólico da vida social. Deste modo, um grupo não pode ser constituído sem produzir uma imagem de si próprio, sem se representar, sem se encenar. É, na verdade, o que Mannheim pretende designar ao falar da função conservadora da ideologia, embora não sendo a única, à semelhança do mito, que não é somente a narração das origens, mas o modelo exemplar para a ação vindoura. Nestes termos, a ideologia é simultaneamente a justificação da existência de um determinado grupo e projeto mobilizador, com um dinamismo que se organiza com tendências futuras. Para isso, recorre a uma esquematização das suas crenças elaboradas mais ou menos de forma estereotipada, sendo o calendário referendado na ressaca da implantação da República (Mannheim, 1987).

⁷² O progresso científico, com base nas ciências naturais e físico-sociológicas, era defendido por proeminentes republicanos de vertente positivista, como Júlio de Matos, Teixeira Bastos, Teófilo Braga, Emídio Garcia, Elias Garcia e Miguel Bombarda.

⁷³ Os estudos relativos aos mitos políticos são um trabalho com largo lastro, sobretudo na sociologia francesa; contudo, a unanimidade não era consistente. Tal facto devia-se à própria definição de ideologia política e às relações existentes entre mito e ideologia. Pese embora todos fossem capazes de reconhecer na ideologia política uma dimensão soteriológica, nem todos evidenciavam concordância em relacionar ou desvendar um parentesco e uma estrutura entre a ideologia e o pensamento de cariz

uma forma muito mais abarcante, onde as festas cívicas tiveram um papel determinante para o incremento dos dias feriados.

No caso específico português, estamos em condições de aceitar, na linha de Fernando Catroga e de Raymond Aron, que as ideologias políticas estão munidas de laços de integração social como as religiões: “As doutrinas que tomam as almas dos nossos contemporâneos o lugar da fé evaporada e situam aqui em baixo, no futuro longínquo, sob a forma duma ordem social a criar, a salvação da humanidade” (Aron, 1946, p. 288), lembrando-nos que “a criação de uma nova espiritualidade, capaz de determinar corretamente a vontade popular e de exercer uma ação vigilante sobre os negócios políticos, era uma tarefa prioritária” (Catroga, 1991, p. 324). Retendo as citações, observando as suas análises, encaramos a mundividência ideológica republicana, salientando que ela procura ocupar o lugar da religião católica como elemento integrador na sociedade, sem descurar que procurou preencher o lado afetivo das populações mediada pelas representações coletivas, tais como mitos, ritualizações, cerimónias e as comemorações, que muitas vezes constituíram uma etapa final, para figurar no regulador do quotidiano. O lado em questão é funcional: “A ideologia política funciona essencialmente como justificação dum poder (da tomada de poder antes da revolução e do exercício do poder depois da Revolução)” (Sironneau, 1980, p. 24). Nesta toada: “Os movimentos políticos tomaram formas religiosas (míticas, rituais, e comunitárias, por exemplo, nos períodos hitleriano e estaliniano) que foram essencialmente os substitutos de legitimação da política tradicional” (Sironneau, 1980, p. 24).

Parece-nos que do lado afetivo pretendia preencher o lado mais paternalista, oferecendo esquemas e quadros aliciantes, totalizantes, promotores de lealdades, como as noções de raça, nação e pátria (Sironneau, 1982, pp. 513-517), enquanto do lado mais cognitivo, a ideologia republicana surge como uma narrativa que explica e justifica quase cientificamente as causas dos males que acometem a sociedade por um modelo de moral social laica,⁷⁴ indo nesta lógica ao encontro das necessidades existenciais das massas.

mítico. Contrariamente a esta análise, numerosos sociólogos ou antropólogos, salientando Sironneau (2003), consideram ser possível encontrar nas ideologias políticas vestígios míticos muito pregnantes, sejam figuras míticas muito conhecidas (por exemplo, Fausto e Prometeu), sejam temas e estruturas com ressonância salvífica.

⁷⁴ Sobre a matéria, consultar T. Bastos (1880) e J. Matos (1880). Nesta perspetiva, temos de referir os elementos vanguardistas do republicanismo português, que ajudaram a tecer um modelo que privilegiava o enaltecimento da obra política, cultural e também pedagógica da Revolução Francesa e sobrevalorizava a Revolução Vintista e Setembrista, numa ótica de continuidade, regenerando o Estado Burguês, por forma deste se adaptar aos novos interesses emergentes, mormente da classe média.

Por isso, à semelhança de Ozouf (1976), somos levados a concluir que a religião civil existiu em Portugal, como acontecera em França, ainda que com ligeiras *nuances* em relação ao traço tradicional das religiões:

Se se crê que seja essencial à religião a designação dum outro ser, dum outro lugar, de um extraordinário, então não houve religião revolucionária. Porque os organizadores das cerimónias da Revolução, que sacralizam o laço biológico e o laço social, não souberam precisamente imaginar o homem como superação do homem. (p. 613)

Aquilo que mais nos interessa para a nossa investigação prende-se com o que se refere à esfera da afetividade. Houve, por parte das classes dirigentes do republicanismo, um esforço extremo em ocupar as festas cívicas, fazendo convergir no calendário celebrativo os seus símbolos aglutinadores, o lugar que outrora fora da religião católica. Importa frisar que as festas cívicas foram preponderantes na superação da humilhação infringida pelo *Ultimatum*, acicatando nacionalismos. Com efeito, a Primeira República portuguesa parte de um princípio transcendente, mas revestido de sacralidade laica, cuja função é produzir e reproduzir consensos, integrando, incluindo e religando os indivíduos ao todo nacional, como se verificou em França:

E foi esta tensão que deu à luz a nova religião civil à francesa, a qual, como não podia deixar de ser, foi sendo dotada do seu Panteão, da sua martiriologia, da sua hagiografia, da sua liturgia (multiforme e ambígua), dos seus templos, das suas estátuas, frescos e nomes de rua, dos seus manuais escolares, dos seus mitos e ritos, tudo colocado ao serviço de uma prática educativa que se queria permanente. (Catroga, 2010, p. 320)

Aceita-se que tais comportamentos de pendor ideológico ponham em cena, mediante os mitos fundacionais, cosmogonias, antropogonias e cronologias, uma epopeia messiânica. Para tal, elegem, como ator principal desse papel, a nação portuguesa legitimada por um destino, inscrita numa visão secular científica (Catroga, 2010, pp. 267-268). As práticas são miméticas, decalcadas da religião tradicional ou histórica. As suas modalidades, sistema de crenças e dogmas, ao nível da mundividência, tendem à interiorização possível, instituindo

Recorde-se, entre outros, os nomes de Miguel Bombarda, Heliodoro Salgado, Carrilho Videira, Teófilo Braga, Oliveira Marreca, Latino Coelho, José Félix Henriques Nogueira.

um credo mínimo, muitas vezes, em parte, comportado no calendário, visando firmar as relações sociais e o consenso, em particular, quando se qualifica o sentido do nosso destino histórico. Concretamente, a religião civil objetiva-se:

Em discursos, inscrições em monumentos, em produções filatélicas e numismáticas, em frequentes citações religiosas (retiradas do seu contexto e utilizadas nas diversas sessões públicas), na veneração de heróis cívicos e no uso paradigmático de suas vidas, no culto sacrificial da Pátria (consubstanciado na veneração dos veteranos de guerras), na utilização de edifícios e lugares públicos como espaços de oração, na gestão qualitativa do calendário, etc. Por outras palavras: ela traduz-se em símbolos (como os hinos e as bandeiras), em ritos (como as sessões solenes, os discursos inaugurais, as paradas), em múltiplas expressões iconográficas, em fortes investimentos comemorativos, bem como num intenso culto cívico dos mortos na guerra e na frequente sacralização da linguagem político-ideológica. (Catroga, 2010, pp. 170-171)

Os republicanos propunham ser um regime descentralizador, voltado para a integração dos diversos agrupamentos sociais, com políticas demoliberais evolutivas e simultaneamente conciliadoras. Ideologicamente, tinham o objetivo de alcançar uma regeneração (laicização e secularização) quer das consciências, quer das instituições, num processo iniciado antes do advento da República, consumado no esforço comprometido e contínuo na formação de uma nova sociedade, com iniciativas de âmbito pedagógico, nas festividades públicas promovidas pelo novo calendário.⁷⁵

O novo discurso expresso e introduzido pelos republicanos era composto por uma retórica formal, fosse o discurso de carácter político, histórico ou pedagógico.⁷⁶ Era feito de

⁷⁵ A “regeneração em França fora entendida em dois ângulos distintos e complementares. O tempo da revolução, da rutura com o passado e o tempo regenerativo que decorre do período necessário de tempo para ocorrer as transformações e terminar o processo revolucionário em curso”(Ozouf & Furet, 1992, p. 823). No caso português, a regeneração padecia igualmente da mesma dicotomia, sobretudo no último aspeto, visto filiar-se no evolucionismo, que invoca as ideias de perfeitibilidade e progresso, mas também na sua insistente maneira de entender a regeneração, como uma continuidade, pelo papel que a escola desempenharia ao longo do tempo. Podemos simultaneamente observar um contributo essencial à nossa investigação, uma vez que aos adultos, mas também à criança, para lá da escola, se ensinaria uma educação moral e cívica nos atos públicos promovidos pelo calendário republicano, num tempo de maturação médio e longo, que paulatinamente moldaria uma nova mentalidade, numa atitude consentânea com as efemérides cívicas (Catroga, 1991, p. 449).

⁷⁶ Alberto Filipe Araújo (1997) socorrendo-se entre outros pedagogos da época, foca principalmente o discurso escolar de João de Barros. Alarga neste campo as funcionalidades da ideologia, no terreno em que o republicanismo e a Primeira República apostaram imenso, na linha do iluminismo e do jacobinismo francês, nos quais a educação cívica e a instrução formariam o novo cidadão e sociedade,

opostos que se completam, na medida de uma rutura e de uma continuidade, focando passado e futuro, consubstanciando-se também em representações simbólicas, como verificamos no calendário e no seu rol de feriados republicanos, que nos ajudam a entender melhor a sua ideia de natureza regenerativa, logo temporal. Vindicada, em parte, numa rutura, conforme sublinha Catroga, a nova ordem simbólica – festas cívicas, novos símbolos nacionais e o próprio calendário – instaurou um tempo coletivo novo no imaginário social, sem que isso fosse uma rutura total. Sublinhamos que, tal nos afiança Catroga (1991, p. 499), os novos símbolos, muitos deles, se não foram decalcados da ordem religiosa anterior, foram pelo menos inspirados neles, numa continuidade marcadamente ambígua (Baczko, 1978, p. 415).

O cenário milenarista, nesta medida, é largamente difundido e reproduzido pelo republicanismo, numa vertente secularizada, quando veiculam – para além do exposto – no seu discurso uma defesa da tese de que a Revolução de 1820 aparece como um modelo original e perfeito, mas que em virtude de algumas incongruências da Monarquia Constitucional, suportada pelos tentáculos da Igreja, sucumbe numa degenerescência, inventariada em eventos como o *Ultimatum*. O espírito vanguardista da Revolução, entretanto interrompida, precisaria assim de ser resgatado, algo que apenas seria possível pelos seus herdeiros diretos, ideologicamente falando – os republicanos. O quadro referido molda e configura inequivocamente uma estrutura milenarista no seu estado paradisíaco dos inícios, suspenso por um estado seguinte de degradação, suplantado pelo emergir de um acontecimento, pessoa ou movimento na melhor tradição milenarista (Gusdorf, 1985, pp. 9-23).

fazendo ressurgir a Nova Pátria, numa estratégia onde os doutrinadores republicanos, o programa do Partido Republicano de 1891, as Orações de Sapiência, a Liga Nacional de Instrução e os seus Congressos Pedagógicos e a Associação das Escolas Móveis, pelo método de João de Barros, tiveram um papel de relevo. Para Araújo, o novo discurso, assim como as novas representações simbólicas, tiveram o seu papel de destaque, mas foi principalmente a pedagogia nova que catapultou a formação do novo homem esclarecido, assente na ideia de regeneração. Dizemos nós que temos mais um substrato para observarmos uma postura igualmente de rutura e continuidade, claramente interventora do tempo, reforçando aquilo que temos vindo a expor, na relação direta que teve com o tempo das celebrações, dos dias de descanso e dos feriados. Reforçamos nós que este tipo de educação consegue introduzir no povo novos cultos, tais como o culto da árvore, dos grandes homens e acontecimentos, capazes não só de substituírem práticas católicas, mas também de potenciar nas consciências a ideia de regenerar as pessoas, fazendo delas felizes e úteis à Pátria. De salientar que a formação escolar contemplava, entre outras valências, o respeito pela ordem pública, onde se inseriam os símbolos nacionais e os momentos singulares gravados no calendário. Por falar em recordar, convém não esquecer que a festa escolar da árvore servia de pretexto para reforçar a importância do amor à Pátria, a solidariedade, o amor e respeito pela natureza e a vida em geral, num culto evocativo onde se ritualiza o tempo novo e se simboliza o ideal de regeneração, tão propalado pelas hostes republicanas. *Vide*: Araújo (1997, pp. 99-177) e H. Monteiro (1916).

É por isso que, de acordo com a magistral conclusão de Sironneau (1982), o denominado reino milenário, idealizado (política e regimentalmente, no nosso caso de estudo) num mundo novo e num homem novo, amparado pela existência de justiça, paz e esperança, não representa um começo do zero, uma vez que ele se afigura como um recomeço, em virtude do seu apelo a uma restauração:

Ao mesmo tempo que ele espera um reino futuro, ele é restauração da idade do ouro; ele é recomeço ao mesmo tempo que começo; se ele é uma forma de imaginário social, ele é também apelo à memória coletiva e à ressurreição dos deuses mortos; ele é olhar para o passado ao mesmo tempo que tensão para o futuro; assim como a religião mais profética e a mais escatológica não suprimem todo o olhar para a origem: o messianismo judaico está imbuído da nostalgia edénica. (pp. 488-489)

O cenário milenarista está patente no contexto mítico do discurso ideológico da Primeira República portuguesa, feito de metáforas cosmológicas (renascer, regenerar, reviver, etc.), consubstanciado em festas cívicas, muitas das quais o calendário se encarregará de legitimar, ligando-se e acentuando-se essa tendência no próprio mito cosmogónico (Eliade, 1978, pp. 144-145; Catroga, 1988a, pp. 604-609). Estamos, assim, em condições de afirmar que o mito cosmogónico e a ideia de regeneração, presentes na retórica republicana, estão unidos, porque têm por finalidade abolir o tempo decorrido, restaurar a ordem, anteriormente perdida, pela purificação vista na repetição do ato inicial (Eliade, 2000b, p. 72). Tendo nós presente a aproximação feita do nosso republicanismo ao milenarismo, pelos elementos constantes que apontam e simultaneamente conjugam as ideias por eles expressas em ideais modernos, como o progresso e a perfeição almejados pelo homem.

O ideário republicano, fundado no evolucionismo, pressupunha o progresso e a perfeição humana. As palavras *regeneração*, *recomeço* e *refundação*, na sua ação performativa, elucidam-nos melhor relativamente a este ideário (Catroga, 1991, p. 449). Importa frisar que tais ideias presentes no discurso republicano na Primeira República e nos seus vastos grupos de agentes pretendem dar um plano global, mas igualmente redutível de criação nova, independentemente das características ou planos de aplicação, que podem igualmente remeter-nos para o calendário. Este tipo de atitude consubstanciava-se na doutrinação por parte dos seus adeptos, mas também no espírito pedagógico que era comum na época. Tal atitude era vista como uma ação providencial e supostamente redentora, ao

trazer conhecimentos identificados com os valores republicanos como a liberdade, a solidariedade, o patriotismo, o amor ao trabalho, a crença ilimitada na capacidade humana.⁷⁷

As palavras de Ana Calixto (1913) são ilustrativas dessa tendência: “Quando os alunos já tiverem algumas noções de sociologia, ministrar-se-lhe-ão conhecimentos de história (...) da humanidade e da ascensão sempre crescente, para uma vida melhor e mais perfeita” (p. 236). Os meios ideais encontrados pelos republicanos para exprimir as suas ideais de homem novo passavam, entre outros, fundamentalmente pela escola primária, para desde tenra idade preparar os espíritos das crianças para a transformação social, sem descuidar os elementos simbólicos inclusos no calendário, captando, no imediato, junto dos jovens e adultos os sentimentalismos patrióticos, fidelizando-os, mediante as festas.

Do exposto, cremos encontrar-se a justificação de que o tempo do calendário corresponde a um esforço ideológico de diferente aplicação em relação à escola, em termos de público-alvo e de tempo de alcance.⁷⁸ Um esforço feito de rutura com a ordem anterior, visando representar uma nova ordem temporal no imediato, com componente cíclica, para satisfazer as esperanças que desperta, animado pela utopia. É assim que se torna compreensível que concentremos o nosso trabalho naquilo que é relevante para a nossa temática, em termos ideológicos de curta/longa duração. Curta, no sentido de o festejo ser circunscrito ao dia; contudo, longa, pelo efeito continuado dos seus repetidos festejos e as lições que se pretendiam encerrar nas posteriores gerações.

Neste sentido, o nosso republicanismo reclama uma estratégia de laicização refletida nos mais variados quadrantes, onde se inclui o calendário. O fenómeno ideo-ontológico introduzido pela revolução republicana trouxe, através do seu novo discurso, novas representações simbólicas, utilizando-se, valendo-se e designando-se como um ideal de regeneração. A dimensão ideológica é uma causa que justificou toda a ação do novo ator do tempo, que se munuiu igualmente de um enquadramento instrumental – o calendário que, por sua vez, se apropria socialmente do tempo coletivo.⁷⁹

⁷⁷ João de Barros afirma que seriam estes valores com que a escola iria alimentar os cidadãos. *Vide*: J. Barros (1930, p. 48).

⁷⁸ Conforme a instituição da Federação Escolar, o seu trabalho seria moroso: “Não foi a escola que entre nós fez a República. A República fará, porém, a escola. Mas, não o esqueçamos, sobre a escola, sobre nós, impende o dever sacratíssimo de preparar gerações novas, para que estas saibam honrar e conservar a herança adquirida. Seria indigno o contrário desse procedimento” (A Federação Escolar, 1910, p. 1).

⁷⁹ O calendário, sobretudo o que é impregnado da seiva republicana e evocado enquanto *transfert*, parece-nos assumir, no imaginário republicano, uma importância capital, porquanto ritualiza o novo tempo instaurado pelos agentes políticos republicanos, mas também proporciona derivas pertinentes, conforme a antropologia das profundezas, concebida por Eliade e Durand e pela cara psicologia de

Deste modo, o republicanismo propõe, mediante a sua ideologia liberal e democrática e a sua moral social de contornos laico-científicos, em conformidade com os seus valores, a criação de um novo homem – o cidadão republicano (sinónimo de patriota). Para tal, leva a efeito esforços pedagógicos e faz-se valer igualmente do trabalho demopédico, que os dias feriados e os seus rituais terão e farão no calendário, visto já estar pressuposto que este seja o transmissor de conhecimentos modelares. O que está, pois, em causa com a ideologia republicana é essencialmente ter uma componente de educação cívica, perpetuando uma memória, que se pretendia alvarar como se fosse a primeira, de modo a que antes não houvesse nada de mais significativo e evocativo.

Caberá aos tempos do calendário ser o repositório ideológico ao modelar e remodelar o imaginário e, muito provavelmente, revelar a intenção de fazer o mesmo com o carácter do cidadão – traçar o novo caminho do sentimento do dever e da honra, do respeito pela Pátria, tornando-se um relicário, quando muito adulado e endeusado pelos seus promotores, construtores e observadores. O projeto ideológico da Primeira República assume uma feição nacionalizadora e patriótica, no fundo, uma sociedade nova, livre de um passado que assombrou pelas suas inconsistências (J. Barros, 1914, p. 17). Uma das bandeiras para a persecução desse propósito seria o calendário regenerado, pois encerraria o gérmen formativo da sociedade portuguesa, pelos exemplos nele contido dos nossos melhores antepassados (J. Barros, 1911, p. 251).

Como podemos ver, o homem novo que emerge na obra icónica do calendário, sem esquecer o valiosíssimo contributo da escola,⁸⁰ é o herdeiro, em última instância, da ideologia

Jung, numa dicotomia de continuidade e rutura. A ideia de continuidade no calendário permite-nos ver, na regeneração a ele associado, o lado da pureza ou do prestígio das raízes, quer dos momentos e atos, quer das personalidades evocadas. Ao mesmo tempo, a faceta da rutura exprime-se no calendário com a simbólica da nova ordem instituída, seja através das personagens, eventos e datas, em substituição da carga evocativa anteriormente predominante, de vertente católica.

⁸⁰ Se a escola como um todo, com destaque para a primária, era um dos pilares, importa referir o lugar de relevo dado e uma das principais preocupações dos ideólogos e pedagogos republicanos, que foram as escolas profissionais, fossem elas industriais, comerciais ou agrícolas, dando uma preparação imediata para a vida laboral. Com efeito, pretendiam que os futuros cidadãos fossem republicanos, patriotas, capacitados tecnicamente, afetos de uma moral de trabalho e empenhados no progresso. Pretendia-se como meta que a escola republicana, em vários patamares da vida, fosse interventiva em termos globais, de modo a que o educando tivesse uma consciência total do mundo que o rodeia, seja pela leitura, pela apreciação pela arte, pela escrita, sem perder de vista o englobante e fundamental aspeto prático. As dimensões físicas, morais, cívicas e artísticas eram pontos fulcrais. A ideia de existir um homem regenerado foi veiculada pela escola republicana, que tinha como principal tarefa não só regenerar os futuros cidadãos, como também defender a ideia de que o progresso social, operado pela ciência, acabaria, mais tarde ou mais cedo, por instaurar um clima de concórdia social e de bem-estar. Não é por acaso que esse esforço contínuo de reintegrar uma determinada perfeição, através da renovação e da regeneração, introduziu no tempo essa fonte primeira, algo que para além dos esforços

republicana. Contudo, é herdeiro, num período relativamente distante, de um dos postulados de maior repercussão da antropologia iluminista, segundo o qual o ser humano é um ente infinitamente perfeitável, cujas raízes radicam num período tardio, no mito de Prometeu, que simboliza a humanidade nas suas etapas essenciais: passagem da inocência animal (inconsciente) ao ser consciente, fruto do intelectualizar-se (consciência), percorrendo etapas, que culminam na exaltação dos desejos humanos (subconsciente), até ao estado último de consagração do espírito – a vida superconsciente, quando se vê como razão última e suprema.⁸¹

Nas palavras de Durand (1984a), Prometeu idealiza o “arquétipo mítico da liberdade de espírito” (p. 179). A sua revolta contra os deuses instituídos tem o objetivo de firmar o poder do homem, realçando a necessidade de melhoria das condições humanas. Desta forma, afirma Durand (1996), o mito é definido ideologicamente como “racionalista, humanista, progressista, cientista e algumas vezes, socialista” (p. 116). É, portanto, nesta perspetiva que afirmamos que o homem novo da ideologia republicana encarna esses valores e faz do calendário o instrumento de expressão dessa categoria superior. Neste sentido, admitimos como plausível que as datas memoráveis implantadas pelo Governo Provisório da Primeira República simbolizam a regeneração.

O regime discursivo do republicanismo é de dupla representação: organiza-se em torno de estruturas heroicas, com base em dominâncias e representações objetivas com os seus princípios explicativos, justificativos e lógicos, determinados e apoiados por preceitos com as suas representações subjetivas – onde o regulador do tempo se insere. Depreende-se que a ideologia republicana repousa, por um lado, sobre a estrutura mítica de um cenário original paradisíaco e, por outro, sobre a natureza humana que envolve uma perfeição, procurada indefinidamente, que torne possível uma nova sociedade, veiculando, desta forma, as ideias de um progresso, representadas nos anais do calendário. Sacraliza-se o futuro no presente, com base no passado edílico, mediante as celebrações do tempo calendarizado pela

da educação foi consentâneo com os trabalhos do calendário e dos seus momentos mais ricos, no que toca ao republicanismo. *Vide*: J. Barros (1911, p. 237, 1914, p. 189, 1916, pp. 21-27), Eliade (2000b, p. 145) e Furet (1992, pp. 233-251).

⁸¹ Moles (1990) acrescenta e mostra-nos, a esse respeito, que o mito em causa é dinâmico, devido à transgressão do padrão estabelecido, comporta-se como um mito energético (o fogo elemento do enredo). Este último aspeto é algo comum ao imaginário social de diferentes épocas e domínios, entre eles, o político. Deste mito salienta-se a confiança nas grandes potencialidades e capacidades da humanidade (pp. 9-33). Consultar também, a este propósito: Araújo (1997, pp. 166-167).

Primeira República, que surge como um dos principais eixos de um imaginário social privilegiado, que Baczko (1978) não hesita em afirmar que:

Assim o discurso sobre a história-progresso forma-se numa démarche contraditória – ele avança as imagens e os temas utópicos dissimulando-os, aceita-os como verdades, atacando-os como quimeras. Dito de outro modo, só se reconhece nas quimeras de ontem sob condição que elas sejam admitidas como realidades amanhã. (p. 174)

O exposto permite-nos, assim, avançar com a ideia de que o homem novo e sociedade idealizados pelos republicanos, e em parte observados e ritualizados nos tempos do calendário, é um tipo de homem e de sociedade regenerados. Esta expressão adquire tanto mais peso e é tanto mais pertinente quando se admite, pelas vozes dos ideólogos, que todos devem voltar a ser como os nossos antepassados, sobretudo as crianças, reocupando o seu lugar no mundo civilizado, que outrora abandonaram muito por culpa da ação nefasta dos Jesuítas (J. Barros, 1916, pp. 134-136).

A transmissão dos novos dogmas republicanos valia-se de senhas verbais (renascer, reviver, ressurgir, regenerar, etc.), que correspondiam, ao nível arquétipo ou simbólico, à criação de novos modelos de regime, sociedade, homem e também de calendário.⁸² Os feriados expostos mais tarde, após a implantação da República no calendário, tornaram-se o ideal portador e o estandarte dos valores republicanos. Os mesmos, da forma que são dispostos e evocados, concebem uma mediunidade na sua linguagem reflexiva e redutiva.

Para Nietzsche (2008), a ilusão e a ficção, a metáfora e a mentira (num sentido extramoral) não se opõem ao conhecimento, antes fundam-no:

O que é a verdade? Uma hoste em movimento de metáforas, metonímias, antropomorfismos ou, em conclusão, uma soma de relações humanas que foram extrapoladas, realçadas e

⁸² A linguagem simbólica, contida em palavras e suportes, como o calendário, apresenta uma certa espontaneidade (linguagem em si) e formalidade (linguagem que se monumentaliza), sendo o calendário um dos meios que lhe permite articular e expressar o que acontece numa determinada sociedade, com as suas necessidades e anelos, temores e esperanças, paradoxos e absurdos. Uma tal linguagem simbólica significa um diálogo entre o racional e o irracional. Essa forma peculiar de linguagem simbólica pode ser observada na descrição do articulista da *Galeria Republicana*, ao considerar António José de Almeida a própria República, por ser a pessoa que encarnava a crença, disposição, energia, bondade, fé, benevolência e a justiça, o bom senso e o voo da águia, tidos como valores da República. António José de Almeida era a materialização e a manifestação antecipada ao nível da simbólica de um regime que brevemente eclodiria. Importa frisar que a *Galeria Republicana* era, em si mesma, uma forte promotora de linguagem simbólica (J. Agostinho, 1906).

adornadas poética e retoricamente, e que, depois de um uso prolongado, um povo considera firmes, canónicas e vinculantes. As verdades são ilusões de que nos esquecemos que o são, metáforas que ficaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam o seu cunho e que deixaram de ser consideradas moedas para serem consideradas metal. (p. 9)

Na lógica de Nietzsche, o conhecimento, onde podemos juntar a ideologia republicana, na sua vertente calendarizada, é um conhecimento que se mostra sempre parcial, feito de um compromisso tendencial, recriado e humanizado por quem detém e dispõe de mecanismos para o fazer. O discurso produzido é investido de projeções das suas próprias ficções, necessidades e desejos, de tal forma que nunca poderemos encontrar uma verdade pura e absoluta, mas antes verdades parciais, relativas, perspectivísticas e, portanto, carregadas de falsidade.

Nietzsche, em consonância com o que temos vindo a desenvolver, refere que as linguagens, às quais acrescentamos as do tipo da seiva ideológica republicana, são desde logo impuras, fruto da relação existente entre o homem e a realidade, dado que entre ambos se interpõe uma esfera intermédia e uma força mediadora livre para poetizar, imaginar, metaforizar e fingir. Há, sem dúvida, um elemento traiçoeiro em toda a laboração ideológica por parte de agentes políticos, neste caso, conformados com a Primeira República, quando se imagina um conjunto de expressões e referentes linguísticos carregados de um capital simbólico: “como um poderoso génio construtor que consegue edificar sobre alicerces instáveis e, por assim dizer, sobre a água em movimento, uma catedral de conceitos infinitamente complexos” (Nietzsche, 2008, p. 12).

Muitas vezes, uma parte considerável de um ideário é condensada e outra menos importante é relegada, mas ambas são feitas praticamente num só ato,⁸³ projetando-se num dito mundo intermédio – calendário. A obra do calendário pode ser tida como um impacto sistémico e sistematizado. Um capital simbólico desta natureza entrelaçado constitui urdiduras

⁸³ A República implantada assumiu-se como um projeto cujo programa se baseou na hegemonização de uma nova mundividência. Hegemonização essa que instalar-se-á em estruturas estatais reconfiguradas. O novo consenso que o regime queria trazer à sociedade só seria possível conjugando diversos tempos pautados pelo calendário, fossem eles o tempo social, cultural, económico, administrativo, civil ou profano. A disposição do Governo Provisório em atingir esse patamar de laicização no seio da nação portuguesa era grande, promovendo e publicando uma legislação vasta, logo no primeiro mês. Os detentores do poder revelaram pressa em construir a sociedade sonhada, utilizando a vertente legal como um dos meios para a atingir. *Vide: Diário do Governo* (DL 7/10, de 13 de outubro. Decreto dos feriados nacionais, p. 41). De referir que os outros chamados “dias santificados” pela Igreja passam a ser considerados “úteis e de trabalho”. *Vide também: Diário do Governo* (DL 19/19, de 27 de outubro, p. 185).

de experiências vivas de uma teoria política e de um ato revolucionário, que são autónomas, conforme o herói, a ideia, o feito, o local, o ambiente, ou outros, e irredutíveis entre si. Construído para comportar datas com valores estáticos, imiscui-se na imaginação coletiva, por fomentar práticas políticas, assistindo-se assim à interpenetração do ideal e do real. Em suma, a aposta ideológica republicana foi um esforço tautológico empreendido em sectores tão distintos, com destaque para aquele que ostenta um peso simbólico, capaz de se impor como interlocutor e interventor na vida pública.

2. A consciência da memória: um novo património do tempo

A memória é um conceito relativamente recente, representando um avanço na forma de aferir o tempo, conceito profundamente implicado com outras ciências, nomeadamente as humanas, incidindo na antropologia, filosofia, sociologia, psicofisiologia, neurofisiologia, biologia, entre outras áreas de conhecimento. Até mesmo a psiquiatria focaliza as perturbações da memória. Importa também referir que a memória, não sendo história, é um dos seus objetos e, simultaneamente, um nível elementar de elaboração histórica. Contudo, em função da nossa problemática em estudo, importa-nos analisá-la na vertente coletiva, ou seja, antropológica e sociológica. Para o presente trabalho, que foca o calendário, os fenómenos da memória voltados para os efeitos psicológicos da memória e rememoração instrumentalizada são essenciais (Le Goff, 1984c).

Partindo dessa premissa de que a memória surge como uma revolução na mentalidade, que será abordada como fonte de referentes identitários, diríamos que a memória é o grande pilar, senão mesmo a viga mestra, sob o qual se constroem os pilares das identidades, evocadas do passado, em forma de lembranças (Hall, 2011, pp. 111-112). No entanto, cabe-nos, antes de mais, situar o conceito de memória no plano da inventariação da mesma e o seu plano teórico para, posteriormente, a dissecarmos, através da reflexão sobre o seu efetivo carácter configurador e sobre a forma como se torna num instrumento eficaz de tornar o passado num municador para construir o presente.⁸⁴

⁸⁴ Há estudos importantes de autores reconhecidos, como Jean Piaget, relativamente à aquisição de memória por parte de crianças. Outros trabalhos debruçaram-se no interesse em observar e estudar como os diversos sistemas de educação da memória funcionaram em diferentes sociedades e épocas. O campo de estudo que ganhou mais dimensão foi aquele que privilegiou o estudo da complexidade do cérebro e do sistema nervoso (Le Goff, 1984c).

O desenvolvimento da memória é absolutamente crucial,⁸⁵ no que ao estudo do calendário e dos feriados diz respeito. A memória começa a dar os seus primeiros passos nas sociedades sem escrita, fundando-se na conservação do grupo através dos mitos, no prestígio da família dominante, no recurso genealógico e no saber de carácter técnico, transmitido por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa. Com o aparecimento da escrita, a memória coletiva sofre uma mutação considerável, pelo desabrochar no Oriente Antigo de inscrições comemorativas, monumentos, como estelas (reais, funerárias e jurídicas), e obeliscos (Goody, 1977). Essa transformação da memória coletiva pelo aparecimento da escrita opera-se na comemoração com os seus monumentos comemorativos de feitos dignos de nota. Uma das formas é a inscrição com representações figuradas, onde predominam as estelas.⁸⁶

O grande surto de perpetuação da memória no Mundo Antigo foi, sem dúvida alguma, nas sociedades gregas e romanas, com os templos, os cemitérios,⁸⁷ as praças, as avenidas e os arquivos em pedra de mármore, numa clara intenção de dar peso, volume, sustentação e durabilidade memorial, a propósito das quais L. Robert (1961) salienta: “poder-se-ia falar para os países gregos e romanos de uma civilização da epigrafia” (p. 454). Por estes poucos exemplos, é-nos dado a observar que a memória é instrumentalizada conscientemente desde

⁸⁵ Nas sociedades sem escrita, quem mantem a coesão do grupo são, efetivamente, os denominados “homens memória”, autênticos guardiões das genealogias, dos chamados códices reais, verdadeiros depositários tradicionalistas das histórias da corte e das ideias (Leroi-Gourhan, 1981-1983, p. 66).

⁸⁶ A estela acádia de Narâm-Sin, em Susa, onde determinado soberano quis imortalizar a imagem de um triunfo obtido sobre os povos Zagros. Recorde-se que a mais célebre de todas as estelas no campo jurídico da Antiguidade foi a de Hammurabi, rei da primeira dinastia da Babilónia, entre 1792 e 1750 A.C. Durante o período áureo dos Assírios a estela aperfeiçoou-se, assumindo a forma de obelisco, no final do II milénio A.C., salientando-se o obelisco negro de Salmanassar III, oriundo de Nimrud, imortalizador de uma jornada vitoriosa do Rei no país de Nousri, num período mais recente (cerca de 892 A.C.). Aliás, a par do direito e da justiça, é a vitória militar que ganha projeção nas memórias para o futuro. Vide as seguintes obras: C. F. Cardoso (1994) e Crouzet (1993).

⁸⁷ Veja-se a memória funerária e o seu largo lastro, onde predominam os sarcófagos egípcios e romanos, os mausóleos romanos, sem esquecer as estelas gregas, passando por uma evolução constante, atingindo o auge no século XIX, que foi, sem qualquer dúvida, o século do culto dos mortos e do apogeu da ideologia que privilegia a memória, a qual decorreu da necessidade das pessoas, famílias, novas associações e dos Estados-nação de se legitimarem com base nas suas raízes históricas, relendo o passado. Como se sabe, esse culto da necrópole romântica vai traduzir-se no acesso de todos a uma sobrevivência individual, seja simbólica ou estética. Catroga (1988a) evidencia como o positivismo penetra culturalmente, oferecendo novas indicações no plano social, como o secularismo, o laicismo, o anticlericalismo, o livre pensamento e a Maçonaria, e como essas ideias se repercutiram nas ideias e atitudes em relação à morte. Destaca-se a contestação à mundividência católica relativamente à morte e consequente secularização, quer dos cemitérios, quer dos enterramentos de carácter civil. Finalmente, salienta a importância do culto dos mortos, suportado no exemplo das festas cívicas da Revolução Francesa, da afamada religião da humanidade de Auguste Comte e das extraordinárias práticas simbólicas fomentadas pela III República Francesa. A nova religiosidade cívica em Portugal assentará numa nova moral cívica, no uso da memória e da história e, para além de celebrar outras festas, promoverá a panteonização dos heróis portugueses mais emblemáticos (Catroga, 1988).

muito cedo para perpetuar em causa própria os vencedores, faltando apenas a tomada de consciência na atribuição de um sentido elaborado à memória e o seu alinhamento, preparado de forma artificial e sofisticada, com o calendário. Com o decorrer do tempo, a memória⁸⁸ torna-se mais do que um inventário organizativo novo do saber.⁸⁹ Antes assume-se como a organização de um novo poder,⁹⁰ e, logo por essa via, reis criam instituições-memória: sejam crónicas, arquivos, bibliotecas e museus, ora divinizando ou laicizando a memória, conforme o sabor dos acontecimentos (Goody, 1977).

A memória coletiva sofrerá grandes e profundas transformações em todos os estratos sociais, muito por culpa do monopólio do catolicismo, que cristianizará a memória. O domínio intelectual é avassalador e totalizador, desde a memória litúrgica⁹¹ à memória dos mortos, principalmente dos santos. Verifica-se, entretanto, através dos pensadores cristãos, o encontro da literatura clássica e religiosa, sobressaindo Tomás de Aquino, onde a tónica é dispor numa ordem calculada o que se quer recordar, fazendo da meditação uma âncora da memória. A importância destes preceitos tomistas exercerá uma influência durante largo tempo sobre os teóricos da memória, sejam eles teólogos, pedagogos ou artistas. A memória começa a ganhar lógica e racionaliza-se de forma galopante (Le Goff, 1984c, pp. 24-32).

A memória entrará numa nova fase revolucionadora, muito por culpa do aparecimento tecnológico da imprensa. Por este meio, a memória exterioriza-se, mas também se expande e, ao mesmo tempo, torna-se mais seletiva, ao estar ao serviço dos reis, no sentido burocrático. Na vertente tradicionalista, pela renovação da literatura antiga, torna-se um veículo público, devido à memória jornalística (Leroi-Gourhan, 1981-1983, pp. 70-71).

⁸⁸ Na Grécia Antiga, todos os conhecimentos estavam subordinados à retórica, ou seja, não existiam por si mesmos. O *De Oratore* de Cícero, por exemplo, coloca a memória no grande sistema da retórica. A memória é a quinta operação da retórica, antecedida da *inventio* (procurar o que se quer dizer), a *dispositio* (organizar o que encontrou), *elocutio* (dar beleza ao discurso), a *actio* (representar, qual ator, por gestos e pela dicção, o discurso). Este texto concebe a mnemotecnica grega, desenvolvendo-a ao fixar a devida distinção entre lugares e imagens, num processo de memorização em que divide a memória das coisas e a memória das palavras. *Vide*: Cícero (1992).

⁸⁹ Na Grécia, os *mnemon* eram pessoas com a função de guardar uma determinada lembrança do passado, para fins relativos à justiça. No fundo, essas pessoas eram utilizadas pelas cidades como magistrados com a função de conservar a memória em matéria jurídica; contudo, há claros benefícios obtidos em matéria religiosa, nomeadamente no calendário. Obra de referência: Gernet (1981, p. 285).

⁹⁰ Uma lista ou inventário hierarquizado projetou um novo marco organizativo das informações, mas auxiliou uma nova forma de poder, que esteve nos antípodas dos futuros calendários. Digno de nota é o poema homérico da *Iliada*, onde temos o catálogo das naus, dos cavalos aqueus, dos melhores guerreiros e do exército troiano (Vernant, 1990, pp. 55-56). Percebe-se de forma clara uma evolução em termos de memória, afirmando categoricamente Vernant (1990): “A memória, distinguindo-se do hábito, representa uma difícil invenção, a conquista progressiva pelo homem do seu passado individual, como a história constitui para o grupo social a conquista do seu passado coletivo” (p. 41).

⁹¹ Comemora-se liturgicamente o Natal, a Quaresma, a Páscoa, e a Ascensão como lembranças mais fortes e implantadas no seu seio.

A memória, pelos avanços tecnológicos da escrita, vai tornando-se cada vez mais o recetáculo da memória coletiva, vendo-se alargada pelo surgimento de dicionários, que se expandem nas enciclopédias, num esforço pedagógico para preservar o saber do século XVIII. Para Leroi-Gourhan (1981-1983), esse século alarga significativamente a memória coletiva ao afirmar:

Os dicionários atingem o seu limite nas enciclopédias de toda a espécie que são publicadas, para o uso de fábricas ou dos artesãos, como dos eruditos puros. O primeiro verdadeiro grande salto da literatura técnica situa-se na segunda metade do século XVIII [...] O dicionário constitui uma forma muito evoluída de memória exterior, mas em que o pensamento se encontra fragmentado até ao infinito; a grande *Encyclopédie* de 1751 constitui uma série de pequenos manuais reunidos no dicionário [...] a enciclopédia é uma memória alfabética parcelar na qual cada engrenagem isolada contém uma parte animada da memória total. (pp. 70-71)

No entanto, no século XIX, a memória é valorizada numa cultura de sentimento e, conseqüentemente, de educação, numa explosão do espírito comemorativo, sendo a Revolução Francesa, através das festas revolucionárias, o seu maior exemplo. A Revolução Francesa, enformada pelo romantismo e positivismo (em que um dos sinais mais evidentes é o retomar e inflacionar a memória dos mortos), fará das festas uma utilização ao serviço da memória, que será conseqüentemente vertida em calendário (Ozouf, 1976, p. 199). A comemoração nestes termos faz transcorrer a recordação da Revolução, num programa escalonado em festas calendarizadas (Ozouf, 1976). A Constituição Francesa de 1791 é muito clara sobre isso e declara: “serão estabelecidas festas nacionais para conservar a recordação da revolução” (Ozouf, 1976, p. 202).

Sem dúvida que as relações temporais, fossem elas passado, presente ou futuro, após a Revolução Francesa, adquirem um significado superlativamente político, assenhorando-se da memória, condicionando grandemente o tempo coletivo (Romano, 1993, pp. 50-52). As festas e revolução são sinónimas e, em conjunto, trabalham na elaboração de uma memória, que por norma resulta em calendário. A festa que se consubstancia numa memória revolucionária é uma forma temporal, que coexiste com outra, num tempo rítmico e pendular (Romano, 1993, p. 407). São memórias que ganham personalidade e, devido a isso, constituem pontos de referência de um tempo irreversível e linear, tanto individual (batismo, casamento, funeral, etc.), como coletivo (vitória revolucionária, mudança de regime, etc.). Na cartilha dos

promotores da memória, a sua dimensão cognitiva é, sem dúvida, mais importante do que a dimensão ritualizada da festa, se bem que faça dessa ritualização um instrumento interventor ao nível social, como aconteceu com as memórias da Revolução Francesa, encaixando-se no perfil-tipo ou retrato-tipo das festas traçado, no geral, por Romano (1994):

A festa é um modelo reduzido da sociedade, mas jamais o seu simples ícone, porventura invertido, como o é uma imagem especular. À semelhança das obras de arte, a festa tem com o real uma relação complexa. Não é simples reprodução ou inversão do sentido, mas – totalizando experiências normalmente separadas – dá sentido ao que no quotidiano escapa ao sentido. Há entre mundo festivo e mundo quotidiano uma relação de complementaridade.

Mais do que como instituição autónoma, a festa é definível como uma atividade ritual em que se tornam preponderantes – e por isso distintivos – traços (como a marcação do tempo e o prazer estético) que estão presentes noutras atividades rituais. É, pois, numa teoria global do ritual que os traços diferenciais da festa e o vínculo profundo que os une podem encontrar a sua inteira explicação. (p. 412)

Há, a partir deste episódio marcante da sociedade francesa, aprofundado na III República, um papel importantíssimo desempenhado na edificação de uma consciência nacional e republicana que constitui um tempo particularmente forte na funcionalidade desse modelo. Dá-se um acentuado investimento na criação cultural, típica de uma sociedade memória.⁹² Esse tom e teor assumem-se revivalistas, no que concerne à memória dos mortos, por exemplo.⁹³ Numa toada feita de confluência entre o culto cemiterial, comemorações

⁹² Pierre Nora (1978), cunha este termo, dando-nos mais um aporte conceitual, devido à revolução operada na memória, fazendo-a movimentar-se em rotação, em torno de alguns eixos fulcrais, numa dialética entre o tempo linear e a sua renúncia a espaços, por tempos múltiplos vividos de forma que o individual converge no social e no coletivo, potenciando lugares topográficos de memória, tais como arquivos, bibliotecas, museus e ruas. Suscitando lugares de memória monumentais, como os cemitérios e as arquiteturas, lugares simbólicos em que a memória assume primazia, são as comemorações/calendário, peregrinações, aniversários e emblemas. Outro lugar de memória é o funcional, inserindo-se os manuais, sobretudo escolares, as autobiografias e as associações, em que todos estes memoriais abarcam a sua própria história. Para Nora, os grandes responsáveis por todo este investimento da memória são os Estados, meios políticos e sociais, bem como as comunidades, que constituem os instrumentos materiais que conferem credibilidade aos usos diferentes que fazem da memória (pp. 398-401).

⁹³ Urbain (1978), no tocante aos cemitérios, cria o conceito de sociedade de conservação, onde procura encenar-se a retenção, acumulação e reprodução daquilo que se poderia chamar os vestígios dos falecidos, fomentando expectativas consentâneas com os horizontes de memória, não só do núcleo familiar, mas das associações e dos Estados-nação em ascensão. A intenção, no último caso, era ancorar-se numa tradição histórica válida que pudesse possibilitar a identificação, pela recordação dos finados. Os evocadores, neste sentido, pretendiam criar um elo contínuo entre o passado, presente e o futuro em construção.

centenárias e a glorificação cívica no Panteão, este último surge como corolário de uma nova mundividência relativa aos mortos. No caso da efeméride panteónica, Catroga (1996) menciona que esta:

Mais do que a comemoração, constitui um ritual muito próximo do enterramento. Deste modo, como tais cerimónias visam garantir a imortalização, são mais uma das expressões do desejo de que a memória coletiva funcione como um segundo além. É que o Panteão Nacional foi instituído como garantia de que a corrupção do tempo jamais destruirá a lembrança dos que por obras valorosas a Pátria decidiu libertar. (p. 660)

A inserção dessa tendência de secularização⁹⁴ em Portugal vem no seguimento da luta crescente pelos enterros civis.⁹⁵ Fernando Catroga (1988a) expõe e acentua, de forma tónica e clara, todas as relações estabelecidas entre este novo culto cemiterial romântico e as festas cívicas, que se vão polarizar em volta dos centenários e do Panteão Nacional. O intuito tem por meta exercer um papel mediador pela liturgia da recordação, que cria sentido e perpetua o sentimento de pertença e continuidade numa comunidade imaginada (pp. 891-899).

Todo este aparato inflacionado resulta no seguimento da ofensiva laicizadora conduzida pela III República Francesa, que já tinha laicizado os cemitérios em 1884,

⁹⁴ Importa mais uma vez frisar que o conceito em causa evidencia um longo processo de autonomia nos diversos âmbitos de pendor social, entre profano e sagrado. Esse processo de longa duração foi sendo concretizado em temporalidades distintas, ainda que, devemos sublinhar, num horizonte pautado por valores cristãos. Portanto, deve-se reter que nem sempre a secularização foi um fenómeno definido em oposição à religião. Por sua vez, será pertinente afirmar que o conceito de laicismo nos remete para um engajamento militante em oposição clara ao catolicismo, numa tentativa evidente de descristianizar os países europeus. Esse desiderato é patenteado por projetos de transformação cultural que diversos movimentos anticlericais irão encetar. Pode afirmar-se que o laicismo é um vetor que se junta à secularização, numa versão mais radical da própria secularização. Dignos de consulta: Ranquetat (2008), Catroga (2004).

⁹⁵ Sem dúvida que se entroncam no século várias tendências convergentes e com similitudes; é o século da história e do culto dos mortos, mas também das ideologias de memória e da própria memória. Essas tendências decorrem da imperiosa necessidade dos novos Estados-nação em reler o seu passado, para que pudessem legitimar o presente e os seus ambicionados sonhos. A consequência lógica e factual deste investimento será a de ver as memórias seletivas e condensadas, sendo o calendário o acumulador, compilador e expositor das mesmas (Namer, 1987, pp. 210-225). A luta travada ganha corpo a partir do momento em que médicos, intelectuais iluministas, primeiro, liberais e republicanos, mais tarde, chamam a atenção para a necessidade de higiene sanitária, uma vez que os mortos eram enterrados nos adros das Igrejas, potenciando epidemias. Será ainda numa conjuntura política pouco consistente que surgirão de modo diferenciado, um pouco por todo o país, os novos cemitérios seculares. O crescimento da secularização observado, sobretudo na segunda metade do século, em que os republicanos deram particular atenção à questão, alvitando opções de liberdade de consciência e de pensamento, irá acentuar a onda reivindicativa da questão. Tudo isso acontecerá sem que isso comprometa o seu ideal de preservar a memória, contudo, numa versão secularizada, visto que a memória dos mortos se confinava ao credo e culto católicos (Catroga, 1999, pp. 41-74).

promulgado uma lei de liberdade dos funerais em 1887, bem como laicizado por completo a cerimónia fúnebre em 1904.⁹⁶ Tais atitudes, na prática, sugerem na órbita francesa e mais tarde na nossa, uma ânsia desmedida em fomentar um cultualismo cívico de novo tipo, construtor de uma memória nacional.

A secularização de Sainte Geneviève, feita no decurso da Revolução Francesa, para que aí se instalasse o Panteão Nacional Francês, em 1791, serviu em grande medida essa finalidade memorial, legitimando também o novo poder. O fluxo de festas revolucionárias, por extensão, e os ritos cívicos desta natureza tornaram-se uma alternativa nacional aos antigos panteões criados pela Igreja para as famílias nobres e o clero, alargando os horizontes comemorativos (Ozouf, 1976). O novo poder revolucionário, na tentativa de ocupar o vazio deixado pelo Antigo Regime nas esferas governativas e simbólicas,⁹⁷ apresentou-se, institucionalmente, como um Estado-nação, agregador do todo social. Nessa condição chamou a si o direito de se inscrever mediante atos como estes.

Sobre o significado e o poder que a inscrição pode ter num país, José Gil, no seu livro *Portugal, Hoje. O Medo de Existir* destacou algo muito adequado:

Inscrever-se significa, pois, produzir real. É no real que um ato se inscreve porque abre o real a outro real. Não há inscrição imaginária e a inscrição simbólica (apesar do que pretende a psicanálise) não faz mais do que continuar a realidade já construída. (pp. 48-49)

⁹⁶ Neste particular, os cidadãos não católicos, fossem eles filosoficamente ateus ou agnósticos ou mesmo maçons, debatiam-se com o problema de que apesar de haver cemitérios civis, a Igreja Católica arrogava-se no direito de autoridade eclesiástica no cemitério secular e de celebração do ato fúnebre, suscitando grande debate à volta da lei de 1835. Havia a pretensão por parte da religião católica em se sobrepor ao direito administrativo. Será a Primeira República, em decreto de 20 de abril de 1911, que reconhecerá a nova Constituição de 1911, no artigo 3, n.º 9, e que dará legitimidade, concedendo finalmente o carácter secular aos cemitérios. Importa ainda referir que já no programa do Partido Republicano, de 1891, esta preocupação em secularizar os cemitérios era algo preconizado. Consultar as seguintes obras: *Constituição Política da República promulgada por decreto de 21 de agosto de 1911*. Lisboa: Livraria Ferin (p. 5); *Diário do Governo* (DL 91/11, de 20 de abril, p. 13); Coelho, T. (1908, p. 668). Quanto aos indivíduos de outras crenças religiosas, até mesmo os estrangeiros tinham os seus cemitérios. À guisa de exemplo, os ingleses tinham cemitérios em Lisboa (1717), Porto (1785), etc. Havia cemitérios israelitas em Lisboa, Faro e Angra do Heroísmo. Havia também em Lisboa um cemitério alemão. Vide: V. Dias (1963, pp. 103-107, 360) e *Revista Catholica* (1898, pp. 250-251).

⁹⁷ Em Portugal, como em França, a Monarquia, conjuntamente com o poder católico, monopolizava a memória ritual nos mais variados planos, fossem investidas, comemorações, inaugurações, etc. Tais cerimónias eram desempenhadas pelos atos representativos e acompanhadas da fala, que constituem o duplo de todos os tipos de memória não-verbal. Consultar A. M. Castro (1885) e Curto (1991, pp. 201-266).

Adiantando ainda que “Por isso a inscrição faz o presente, um presente de sentido, não situado no tempo cronológico, que dá sentido à existência individual ou à vida coletiva de um povo” (Gil, 2004, p. 49).

Neste sentido, a Revolução Francesa, primeiro, quis substituir velhas práticas, sobredeterminada por pretensões políticas, procurando inscrever um novo quadro simbólico hegemónico, algo que não conseguiu fazer por inteiro, sendo interrompida pela vaga napoleónica. Seria retomada e desenvolvida em pleno somente na III República Francesa (Mathiez, 1904), inscrevendo indelevelmente práticas como a panteonização, ajustada aos critérios onde pontificavam valores políticos, artísticos e científicos. As palavras de ordem na emergência destas práticas são, sem qualquer dúvida, produção e reforço de uma nova sociabilidade (Baczko, 1978, p. 37) com a sua hagiografia memorativa montada, criando condições para um roteiro futuro – o calendário, o grande capital simbólico aglutinador.

No caso português, as expectativas e os horizontes de imortalização das memórias cívicas numa dimensão nacional operaram-se numa equação em que se considerou todos os elementos advindos dos contributos favoráveis da experiência francesa. Se bem que no nosso caso, alguns procedimentos foram prudentemente postos de parte em relação ao caso francês, por não se coadunarem com a estratégia, quer dos liberais numa fase inicial, quer dos agentes republicanos numa fase posterior, madura e concretizadora.⁹⁸

Era imperativo que a nova vigência política, fosse qual fosse, enquadrasse e socializasse os símbolos mais adequados.⁹⁹ Queremos com isto referir que a construção da

⁹⁸ A influência neste particular, mais uma vez, foi a francesa, tendo os liberais e republicanos atuado no sentido de estabelecerem uma nova sociedade, fundada numa inventariação de uma memória cívica capaz de sensibilizar um unanimismo pátrio. Tais propostas de fazer sobreviver os chamados grandes homens na memória coletiva eram teorizações de matriz francesa, sem descurar o exemplo inglês. Contudo, tal fez-se de modo a coexistirem a consagração de fundo secular com o culto católico. Basta salientar que havia diversos panteões consagrados às famílias reais e eminentes figuras religiosas: Mosteiro dos Jerónimos, Mosteiro da Batalha, a Igreja de Santa Cruz de Coimbra, a Sé de Lisboa, Vila Viçosa – dos cardeais patriarcas de Lisboa – Basílica de São Vicente de Fora (V. Dias, 1963). Mais tarde, a Primeira República legislou e ratificou a decisão de 1836, para que fosse a Igreja de Santa Engrácia: “o antigo e incompleto templo de Santa Engrácia a Panteão Nacional” (DL 520/16, p. 367); todavia os Jerónimos mantiveram-se como palco privilegiado da memória, como veremos adiante.

⁹⁹ A Academia Real das Ciências de Lisboa foi pioneira nesse modelo de enaltecimento com base no merecimento memorativo das suas mais eminentes figuras. A deificação dos evocados ganha outros contornos através das expressões iconográficas, sejam elas medalhas, estatuária, pintura, acentuando a tendência da eternização de uma memória. Por exemplo, veja-se: *Memórias da Academia Real de Ciências*. Hoje também existe essa preocupação, no entanto despida desta carga metafísica dos tempos por nós estudados. Dois casos da atualidade dignos de referência: Museu da Misericórdia do Porto, situado na rua das Flores, inaugurado em julho de 2015, mas que recentemente recebeu o prémio de melhor museu português, atribuído pela Associação Portuguesa de Museologia, em 2016. Os seus quatro andares (por nós visitados o ano passado) contam os cinco séculos de história da instituição, onde se destacam as diversas memórias, salientando-se os seus beneméritos (*Público*, 2016, 3 de junho).

memória obedecia a critérios de administração cívica e social, mas também de valorização de uma estratégia política legitimadora, cerzada de forma a se fixarem (os símbolos) em lugares tão diversos, como o calendário. Veja-se o conteúdo do decreto liberal de 1836, onde se percebem nítidas preocupações de eternizar na memória figuras ligadas ao liberalismo, mas igualmente ao nosso grande vulto poético Camões, através de um templo apropriado: “as cinzas dos Grandes Homens mortos depois do dia vinte e quatro de agosto de mil oitocentos e vinte” (DL 230/36). Reconheceu-se nas palavras do decreto uma tônica forte e ampla numa socialização de um civismo nacionalista. O Decreto-Lei é tão arditamente preparado neste sentido, que evidencia nas palavras e nos atos uma urgência de criar o Panteão Nacional com a maior brevidade, a fim de resgatar-se a memória de Camões, caída, de certo modo, no esquecimento: “A Nação Portuguesa tem sido notada como ingrata para com os seus melhores cidadãos (...). Os estranhos não cansam de nos lançar em rosto o pouco apreço que fazemos do Príncipe dos nossos poetas” (DL 230/36).

Se a teorização foi sendo aprofundada, já a concretização da prática panteónica memorativa deu-se de modo tardio, curiosamente consensualizada na sagração de Camões e de Vasco da Gama, no dealbar dos centenários em 1880, ocorrida no Mosteiro dos Jerónimos. O facto de ocorrer num lugar híbrido (da religião católica e agora ocupado por cidadãos seculares), à semelhança do caso inglês, não agradou a todos, pois preferiam um lugar completamente laicizado como Sainte Geneviève, como se depreende pelo manifesto do Partido Republicano: “criação dum Panteão Nacional para as honras cívicas” (T. Coelho, 1908, p. 668).

Parece-nos evidente que a ideia do Panteão Nacional se afigura consentânea com a tentativa de ultrapassar o natural esquecimento, que encontrará no calendário uma das formas de expressão congénere. Esse investimento em assegurar a memória dos grandes homens e dos seus feitos, consubstanciado no Panteão, foi progressivo, intensificando-se nas últimas décadas do século XIX. As motivações que ditaram a inscrição deste tipo de memória¹⁰⁰ são

Mais recentemente (30 de setembro de 2016), nas comemorações do nono aniversário do Centro Hospitalar do Porto – CHP, procedeu-se a uma homenagem solene a Fernando Sollari Allegro, no seu último dia como presidente do Conselho de Administração, onde pôde partilhar memórias pessoais e profissionais, sendo-lhe descerrado um busto no jardim frontal do Hospital, pertença da Santa Casa de Misericórdia do Porto, que já no dia 25 de julho lhe havia atribuído a medalha de honra de grau ouro, pela dignificação e memória do Hospital, enquanto edifício da propriedade da Santa Casa da Misericórdia do Porto e integrado no Serviço Nacional de Saúde (*Santa Casa da Misericórdia do Porto*, 2016, 30 de setembro).

¹⁰⁰ A propósito da inscrição, José Gil (2004), exímio filósofo, num ensaio absolutamente realista, caracteriza o povo português, referindo que este é animado e vive num estado de não inscrição; entre

políticas e do foro ideológico, dando evidências de reforçar uma narrativa que se constituiu numa espécie de discurso-fundamento,¹⁰¹ o que favorece a sua versão em celebrações e feriados de calendário. Catroga (1996) menciona que este tipo de memória padece de fiabilidade: “a verdade é que esta só se edificou à custa de exclusões e esquecimentos, realidade que é tão significativa como a que se encontra simbolizada” (p. 668).

Esta inventariação da memória e da sua linguagem multimodal não ficaria completa se não focasse a forma plástica com que os nossos republicanos projetaram o sonho de eternidade ao criar signos que atualizam a memória. Escrevendo, mandando escrever e dispondo-se a dar as suas versões, aos jornais, da memória dos acontecimentos da Revolução de 5 de Outubro, num colossal empreendimento. As jornadas revolucionárias de 3, 4 e 5 de outubro de 1910, relativamente breves na sua duração temporal e muito limitadas geograficamente, foram determinantes na queda de oito séculos de regime monárquico. Esses acontecimentos deram azo a um conjunto muito apreciável de testemunhos que nos ajudam a compreender os antecedentes, o curso dos acontecimentos e as motivações daqueles que tudo arriscaram em nome de uma mudança de regime.¹⁰²

algumas dessas características, destaca o medo de agir, o viver fechado interiormente, ainda que se abra exteriormente, pois escuda-se na burocracia, como meio conveniente, para adiar e paralisar uma ação de inscrição. Cultiva também o esquecimento. Curiosamente expõe que um dos nossos males, a inveja, aparece por oposição à inscrição. Neste sentido, a inveja marca pelo mau-olhado, numa dialética de feitiçaria, trazendo à superfície o efeito da ação clandestina, que é a desgraça alheia, infortúnio que vitimou a pessoa, fazendo a pessoa aparecer marcada pela má sorte, obviamente excluída do curso normal do tempo social. Gil concebe que o único espaço de inscrição protagonizado pelo povo português resume-se às inscrições efetuadas pelos processos revolucionários, nomeadamente na Constituição.

¹⁰¹ Outra prática reveladora de uma imortalização da memória encontra-se na toponímia, fenómeno acentuado a partir da segunda metade do século XIX, sendo este um verdadeiro centro produtor de memória. Verifica-se que as conjunturas revolucionárias foram estimuladoras dessa tendência no nosso país. Foram períodos como o liberalismo e a Primeira República a monopolizar com os seus cenários um número razoável de ruas, avenidas e praças. No caso da Primeira República, abundam menções nesses lugares de nomenclaturas como: *5 de Outubro, República, Almirante Reis, Cândido dos Reis, Miguel Bombarda*, etc.. Há, sem dúvida, topónimos antiquíssimos, não raro de raízes misteriosas; muitos terão desaparecido, outros foram mudados, com designações diferentes. Muitos dos quais, por culpa dos acontecimentos históricos mais recentes (que é o caso do estudo), receberam um novo significado – ao contrário dos mais antigos, que sempre tinham a sua razão de ser, pela identificação espontânea, suportada nos usos, nos costumes e na caracterização das pessoas e dos lugares. No caso da cidade do Porto, temos os trabalhos de Horácio Marçal, Hélder Pacheco, Germano Silva, mas sem esquecer os trabalhos de Eugénio Freitas (organizado alfabeticamente) e de Rogério Freitas sobre a geometria conjugada metafórica e metonimicamente. Consultar: E. Freitas (1999), R. Freitas (2015, 7-9 de outubro). Em Lisboa, as suas artérias estudadas encontram-se nas grandes obras de Júlio de Castilho, de Gomes de Brito, de Matos Sequeira, de Pastor de Macedo, a título de exemplo. Lá fora, a cidade de Paris, por exemplo, foi reconstruída, através dos tempos, rua por rua, casa por casa.

¹⁰² Alguns dos mais conhecidos e publicados: Gonzaga (1911); M. Santos (1911); H. Neves (1910); J. Abreu (1911a, 1991b); S. Freitas (s.d.); *O Mundo* (1910, 12 de outubro); *A Capital* (1910, 16 de outubro); *O País*. (1910, 22 de novembro). Um livro que condensa uma parte considerável de

A memória dos acontecimentos da Revolução de 5 de Outubro é de grande relevo, sobretudo quando dada por elementos envolvidos e jornalistas coevos enquanto atores diretos dos eventos,¹⁰³ pois surge em catadupa, num verdadeiro surto de memória. Tais relatos esparsos, redigidos em formas tão distintas, transmitem-nos perspectivas diferentes e, por vezes, contraditórias dos acontecimentos. A esse respeito, houve casos, como o do Sargento Soeiro da Costa, que nunca tinha pensado em escrever ou publicar o seu depoimento, mas fê-lo porque se sentia injustiçado por não lhe ter sido reconhecido o contributo para a instauração da República, contrariamente ao que sucedera a outros camaradas de armas.¹⁰⁴

Todos se sentiam com o direito a lavrar as suas memórias pessoais sobre a revolução, em pequenos textos, em opúsculos, colocando-se a par dos que desempenhavam o ramo do jornalismo ou da história. O pequeno texto redigido por Luís Augusto das Neves é um bom exemplo dessa literatura. Publicado em 1913, resume-se a umas cinco páginas com evocações vagas dos seus últimos 30 anos na senda republicana. Augusto de Sousa Prado foi outro anónimo a deixar o seu testemunho sobre a Revolução, num pequeno opúsculo intitulado *O Que Eu Fiz na Revolução Que Implantou em Portugal a República*; esteve envolvido em iniciativas ilegais, com outros companheiros insurretos, que resultaram na sua prisão até eclodir a Revolução (Ventura, 2010, p. 18).

Outro relato digno de menção, por contradizer a versão aureolada dos vencedores do 5 de Outubro numa memória indesejada, é o de Celestino Steffanina. O relato é feito de episódios rocambolescos sobre a forma deficiente como foi preparada a Revolução, não poupando nos adjetivos críticos a Machado dos Santos, referindo diversos depoimentos sobre os mesmos eventos, contestando-os. Até a informação da anunciada Revolução lhe ter chegado através de uma lavadeira foi mencionada. Descreve as suas ligações à Carbonária e ao Partido Republicano e refere como terá sido salvo de uma investida, por ter sido

depoimentos, relatórios e reportagens sobre a memória dos intervenientes diretos e indiretos do 5 de Outubro é o de Ventura (2010).

¹⁰³ O caso de Jorge de Abreu que foi, no seu tempo, um dos mais conhecidos jornalistas portugueses, com um vasto currículo, tendo trabalhado em jornais como *A Tarde*, *Novidades*, *O Século*, *Ilustração Portuguesa*, *A Capital*, *Primeiro de Janeiro*, para além de publicar quatro livros sobre o 31 de Janeiro e o 5 de Outubro. Vide: J. Abreu (1928), livro digno de menção, ajustado à nossa investigação, sobre as suas memórias jornalísticas. Não se trata de uma referência ao género memorialístico, nem na dimensão, nem no conteúdo, mas, apesar disso, revela os bastidores dos jornais e do jornalismo português, aos quais esteve ligado durante 30 anos.

¹⁰⁴ O seu livro é praticamente desconhecido, porventura pelo facto de ter sido editado em Viana do Castelo. Contudo, apesar disso, a sua edição permite um acesso a uma memória testemunhal, muito embora soe muito mais como um grito contra a injustiça que o autor acredita ter sofrido, ao ser relegado para fora dos anais da história e da memória dos acontecimentos sem igual na Revolução de 5 de Outubro. Digno de consultar: A. S. Costa (1916).

confundido com Guerra Junqueiro. Acompanhou José Barbosa na entrada do Governo Civil e arvorou a nova bandeira, entre outros relatos das suas memórias pessoais (Steffanina, 1918).

Nos dias imediatos, diversos jornais republicanos inseriram novas informações, testemunhos pessoais, entrevistas, fotografias e reportagens sobre os acontecimentos ocorridos em Portugal, mormente em Lisboa, especificamente nos dias 4 e 5 de outubro, num verdadeiro rosário republicano, tendo em vista a inscrição de memórias épicas.¹⁰⁵ Há uma corrida desmedida em popularizar uma memória tangível e que servisse de lição modelar, vencendo a degradação natural das coisas, feita pelo tempo. Nesta investida, Ventura (2010) caracteriza bem este momento da memória no arvorar da República: Desde os elementos mais destacados da revolução até ao mais obscuro voluntário da Rotunda, todos pareciam preocupados em deixar a marca da sua participação desses eventos extraordinários e históricos” (p. 19). No seu conjunto, estas memórias a propósito da implantação da República são elaboradas por participantes com mais requinte e grau de confiabilidade ou com um menor grau de esclarecimento. São testemunhos de envolvidos e contemporâneos com visões parcelares dos acontecimentos, com base em informações retidas e detidas da época ou em época posterior. Com efeito, eles constituem, na sua pluralidade e, até pelo carácter contraditado de algumas das fontes, um acervo que, no conjunto, é valioso para a compreensão da Revolução. Também não se deve esquecer o peso que a memória assumiu no plasmar da dimensão cognitiva e sentimentalista de uma propaganda que se petrificava, garantindo a paragem do tempo em definitivo, dissimulando a ilusão de que a memória imortalizada venceria o esquecimento.

Por isso mesmo, a memória tem uma contribuição efetiva na modelação das consciências, reinscrevendo-se com toda a naturalidade no calendário, pelo regime saído no 5 de Outubro. Na terra, o calendário com as memórias inseridas será no espaço público o duplo do astro-rei na ordenação dos tempos da sociedade. Embora seja mecânico o calendário eivado de memórias e sofra e padeça de alguns defeitos, será fixo ao longo do ano, quanto aos dias de descanso, festejos e evocações tendenciais.

¹⁰⁵ O lado heroico e digno de memorar ficou gravado nos diversos quadrantes, onde a memória se podia propagar e monumentalizar. No que concerne ao lado traumático das memórias – o outro reverso da memória –, temos a monumentalização dos mortos da Primeira Guerra Mundial – Túmulo do Soldado Desconhecido (em Portugal, no Mosteiro da Batalha). As sequelas vividas no pós-Segunda Guerra Mundial, onde sobressaem as memórias dos sobreviventes, sobretudo os mais martirizados (judeus), entre os mais conhecidos relatos, aparecem *O Diário de Anne Frank* e *Se Isto é Um Homem* de Primo Levi. Vide estes e outros elementos consentâneos com estas memórias: Frank (2015), Levi (2010), Tomlin (2013), Mautner (2006), Buerghenthal (2012).

As memórias incorporadas neste instrumento científico visavam, através do passado, alimentar o presente e impulsionar o futuro, criando condições para transformar os Portugueses em cidadãos republicanos – algo que não terão realizado em pleno. Contudo, a intensidade e a pregnância da época consolidaram-se nessas memórias. As memórias serão tidas como uma panaceia nacional circular, acentuando e generalizando padrões únicos de comportamento festivo. O imaginário é preenchido pela presença de inúmeras imagens redutoras da memória e um dos efeitos mais subtis, poderosos e mesmo esquizofrênicos do novo tipo de controlo que vai tomando posse da vida quotidiana daqueles tempos foi, sem dúvida, a organização do espaço e a sistematização obsessiva do tempo individual e coletivo conferida no calendário e o seu surto de feriados. Raúl Brandão, um dos elementos chave da Renascença Portuguesa, anunciou nas suas memórias¹⁰⁶ algo consentâneo com o que temos vindo a afirmar: “A vida antiga tinha raízes, talvez a vida futura as venha ter” (*O Tripeiro*, 2016, p. 270).

Os feriados passariam a falsa ideia de um intervalo vazio de atividade, numa descontinuidade preenchida imediatamente por uma cultura social de sentimento associada a efemérides dignas de evocação pública. Teriam igualmente a capacidade de captar, preenchendo a existência individual do português de então, o máximo ou o melhor dos prazeres cívicos, para que, em substituição da religião ganhassem sentido tangível. As diferenças, neste âmbito da memória e do calendário, pelos seus pressupostos, iriam, paradoxalmente, contribuir para a convergência. Para lá de qualquer instância metafísica, as memórias são arditosamente compostas e descritas para suscitar afetos, quer das suas causas, quer dos seus efeitos e pretendem não ser reduzidas a meros exercícios fenomenológicos. Mas ambicionam mostrar como os afetos, enquanto memórias coletivas, constituem sistemas poderosos em que se conjuga, às vezes decisivamente, a dinâmica de um calendário. Bem salientou o nosso poeta saudosista Teixeira de Pascoaes (1912): “existir não é pensar: é ser lembrado” (p. 28).

Ao observarmos este fio condutor da memória, no qual traçamos um percurso, ainda que sintético, mas suficiente, conseguimos obter uma visão do conjunto. Para a presente

¹⁰⁶ Nas suas memórias, Raul Brandão expõe episódios da política portuguesa dos finais do século XIX e inícios do século XX, tornando-se uma leitura utilíssima a quem pretenda enquadrar-se com o ambiente da época. As suas memórias são muito mais o retrato do país do que do próprio autor. *Vide*: Rosa (2016). Na nota introdutória da republicação de *El-Rei Junot*, Guilherme de Castilho (1982) caracteriza Brandão da seguinte maneira: “Se na história da nossa literatura existe escritor em que se congreguem os traços mais marcantes do que se poderia chamar anti-historiador, esse escritor é por certo Raul Brandão” (pp. 9-10).

abordagem importa ainda analisar os fenómenos da memória sob o ponto de vista antropológico e sociológico, voltados para os efeitos psicológicos da memória e da rememoração. Neste sentido, a memória será abordada como fonte de referentes identitários, sem descurar uma abordagem filosófica da questão. Portanto, há que situar melhor o plano teórico da memória para, seguidamente, refletir com outra profundidade sobre o seu carácter reconfigurado. A forma como atua no presente e atuou na fase de doutrinação e de consumação da Primeira República, induzindo a fabricação de representações como o calendário e o seu capital, fez vir ao de cima o passado como grande estruturante do presente.

Em *Memória Coletiva*, Maurice Halbwachs distingue memória coletiva de memória individual em conformidade com o passado, que é organizado sob a forma de lembrança. Segundo ele, se o passado foi devidamente resguardado em torno de uma determinada pessoa, que observa esse passado segundo o seu olhar, estamos diante de uma memória individual e interior. Por outro lado, se as lembranças se podem distinguir dentro de uma sociedade, maior ou menor, da qual se retiram imagens parciais, trata-se de memórias exteriores, logo do foro social. Halbwachs ressalta que a memória coletiva não ultrapassa os limites estritos do grupo social, retendo do passado tão-somente o que ainda está vivo ou o que permanece vivo na consciência de determinado grupo (p. 102).

Para este pensador, as duas memórias interpenetram-se, visto que a memória pessoal incorpora e assimila de forma progressiva todas as contribuições advindas do fator externo, ou seja, oferecidas pela memória coletiva. Esse mecanismo serve de apoio para preencher eventuais lacunas e tornar as memórias pessoais mais exatas. Neste prisma, há inevitáveis referentes externos que terão tido influência na memória individual das gerações que vivenciaram os períodos pré- e pós-revolucionário. O fator tempo e os acontecimentos, muitos compartimentados no calendário, servem de apoio. Assim, a memória tida por pessoal é influenciada pela coletiva, pois:

Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente. (Halbwachs, 2006, p. 72)

A força de tais referentes estrutura a memória, a qual, além de solidificar e conferir precisão às lembranças, se combina com as memórias pessoais até se amalgamar de modo a

que não haja brechas e distinção entre lembranças sociais e coletivas e lembranças individuais: “a memória se enriquece com as contribuições de fora que, depois de tomarem raízes e depois de terem encontrado seu lugar, não se distinguem mais de outras lembranças” (Halbwachs, 2006, p. 98).

Tudo isso indica que a memória pessoal não se encontra fechada em torno de si mesma, imune às influências de outras memórias, como aquelas que temos vindo a estudar; mais do que isso, é impossível utilizá-la fora do âmbito social. Além disso, o recurso a referentes externos da memória republicanizada e imortalizada em diversos patamares e formas também explicita que todas as memórias estão limitadas no tempo e no espaço conforme esses mesmos referentes. Logo, Halbwachs (2006) tem razão ao afirmar que a memória está em permanente interação, sendo moldada, de certa forma, pelas influências sociais e coletivas a que está exposta.¹⁰⁷

Concordando com as considerações de Halbwachs, outro pensador do fenómeno, Michel Pollak (1989) dialoga com a obra de Halbwachs,¹⁰⁸ compreendendo e partilhando da observação de que a memória individual é consubstanciada na interação com o coletivo social. Pollak afirma então que a memória é uma: “operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar” (p. 9). Esse processo operativo coaduna-se perfeitamente com os traços que encontramos amiúde nas memórias estabelecidas pela Primeira República, nomeadamente no calendário com as suas propostas, assumindo-se como vértice.

Halbwachs (2006), no mesmo sentido, também se refere a alguns elementos pertinentes que sustentam a memória. Ele concebe o tempo e o espaço como elementos que ajudam a localizar as lembranças: “Quando nos lembramos [...] há um contexto de dados temporais a que esta lembrança está ligada de alguma forma.” (p. 124). Efetivamente,

¹⁰⁷ A esse respeito, será conveniente convocar Nora (1993). O autor refere a necessidade moderna de eleger lugares onde depositar memórias (o calendário figura entre esses lugares), impor a certos espaços ou objetos a tarefa de capturar a memória, deixando-a encerrada para que a qualquer momento seja despertada pelo homem ou promova uma dada visão dos acontecimentos. Nora destaca que a memória assumiu o papel de ser: “uma memória registadora, que delega ao arquivo o cuidado de se lembrar por ela e desacelera os sinais onde ela se deposita, como serpente sua pele morta” (p. 15). São esses lugares que detêm a memória e que medeiam a relação do homem com o passado, como se a memória não fosse recurso suficiente para promover uma conexão direta entre presente e passado (pp. 9-15).

¹⁰⁸ Em outro ensaio, Pollak (1989) aponta três elementos constitutivos da memória que interessam ao nosso estudo. São eles: os acontecimentos vividos pessoalmente e aqueles que são vividos em interação com pessoas e personagens e, por fim, lugares. Esses aspetos são responsáveis pela estruturação da memória, aos quais a pessoa entra em contacto, direta e indiretamente, ou seja, a memória forma-se em termos de identidade, para lá de si mesmo. *Vide* também, a este propósito: (Pollak, 1992, p. 3).

entendemos que é isso que possibilita que a memória lembrada tome forma, completando-se e podendo ressurgir no presente. Por isso, é necessário algum meio que seja material, quando muito referencial (o calendário cumpre ambos os pressupostos), onde se aloje a memória e as suas lembranças: “os lugares de memória são, antes de tudo, restos” (Nora, 1993, p. 12). Nora (1993) entende que os lugares de memória desvirtuam a memória e a tornam história, visto que: “desde que haja rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história” (p. 9).

Percebe-se que tal apreensão e, na maioria dos casos, materialização da memória, obedece a um movimento nitidamente artificial, uma vez que distancia o ser humano das suas reais e verdadeiras lembranças e do seu passado, condicionando a memória e o exercício essencial da sua função de gerenciar o passado. Muitos regimes, não só a Primeira República, têm potenciado este dispositivo reconfigurado, de uma memória social, para acomodar e sobrepor-se à memória individual:

A razão fundamental de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações. (Nora, 1993, p. 22)

A tentativa de fazer da memória refém é uma tarefa inglória, visto que, o esquecimento, os silenciamentos, as distorções e deformações do passado são parte considerável da sua natureza e o ser humano carece de uma memória móvel, para poder avançar. Devido a isso, nas palavras de Nora (1993), a memória, sobretudo a coletiva¹⁰⁹ é:

¹⁰⁹ Henri Bergson (2006), por outro lado, foca o tema da memória sob o prisma exclusivamente individual, ao afirmar que existem apenas dois tipos de memória individual: a que anda lado a lado, em apoio mútuo, que seria, no fundo, a memória aprendida na lição, que deriva do hábito; a lembrança de determinado acontecimento, sendo uma representação, que será mais do que o conservar do nosso passado (esta nossa memória faz algo mais, pois prolonga o seu efeito útil até ao momento presente). Neste formato de memória estão registadas todas as nossas lembranças espontâneas, que se fixaram naturalmente, sem qualquer tipo de esforço. Para o autor, a memória propriamente dita é “coextensiva à consciência, ela retém e alinha uns após outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem, dando a cada fato seu lugar e consequentemente marcando-lhe a data, movendo-se efetivamente no passado definitivo.” (p. 2). Para Bergson, nós conservamos o nosso passado sob a forma de imagens, numa existência definida por ele, entre o caminho de uma coisa e a representação, ou seja, para ele a imagem não é o objeto e também não pode ser a representação desse objeto, estando entre o espírito e a matéria. Nesta base, ele assevera que não se pode falar em acumular lembranças num compartimento do

“aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas realizações” (p. 9). Ora são exatamente essas frestas deixadas pela memória, que determinados movimentos políticos e regimes aproveitam para abafar determinados eventos e projetar outros, mais conformes com os seus intentos, cimentando-os, se possível, num novo mapeamento, ao qual a sociedade recorre constantemente. Nora (1993) alerta que “a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, cenas, censura e projeções.” (p. 9). Como se pode depreender, as cenas e projeções podem ser facilmente manipuladas, valendo-se de instrumentos aparentemente inofensivos (calendário e as suas datas mais relevantes, conotadas com a Primeira República), veiculados, para além das suas funções predominantemente informativas (reguladoras do tempo individual e social), assim como técnicas.

Joel Candau (2005), na mesma latitude de Henri Bergson, edifica o seu aporte teórico a partir da perspectiva individual da memória; contudo diverge de Halbwachs na noção de memória coletiva, entendendo ser mais adequado pensar em marcos de memória social (Candau, 2005, p. 65). Sendo assim, Candau compreende a memória humana como uma faculdade individual influenciada ou moldada por marcos sociais. Porém isso não torna a memória coletiva (Candau, 2005). Na senda da memória individual e de marcos sociais, Candau preconiza uma grelha para tipos de memória, à guisa do que fora proposto por Bergson.

Nessa listagem, temos a protomemória, uma memória de fraca implantação, onde se condensam os saberes e as experiências com maior sublinhado e disseminada pelos membros sociais. Trata-se de uma memória: “social incorporada, por vezes marcada ou gravada na carne, bem como as múltiplas aprendizagens adquiridas na infância, [...] transmissão social que nos ancora em nossas práticas e códigos implícitos, costumes introjetados no espírito.” (Candau, 2011, p. 22). Importa referir que a propaganda e doutrinação republicanas tentarão substituir, em certa medida, a família e a própria religião no papel formador e educador, socorrendo-se da escola, do professor, dos manuais escolares e das festas escolares, para projetar memórias constitutivas.¹¹⁰

cérebro. A memória seria, para ele, um conjunto de imagens, situada num prisma metafísico (pp. 88-209).

¹¹⁰ Durante grande parte do século XIX, Portugal é dominado pelo debate acerca da separação entre o Estado e a Igreja, entre a escola pública e a particular. A secularização ocorrerá, apesar de não atingir todo o sistema de ensino, ainda durante o século XIX, antecedendo a secularização do Estado, facto que

Retomando a exposição de Candau (2011), verifica-se a memória propriamente dita, uma memória de alto nível, responsável pelas recordações e reconhecimentos. Por fim, Candau lista a metamemória, como se depreende pelo seguinte: “Representação que cada indivíduo faz de sua própria memória, o conhecimento que tem dela, e de outro lado, o que diz dela, dimensões que remetem ao modo de afiliação de um indivíduo ao seu passado” (p. 23). É, neste prisma, uma representação relativa à faculdade da memória, uma “construção explícita da identidade” (p 23). Portanto, percebe-se nitidamente que nessa representação os marcos sociais atuam, situando o indivíduo em relação à sociedade.

Abordemos a memória numa perspectiva coletiva (Halbwachs e Pollak), em que a memória individual sofre interferências das memórias coletivas, na medida em que recorre a referentes externos para estruturar-se. Doutra sorte, sigamos um caminho diferente como fizeram Bergson ou Candau, que compreendem a memória numa perspectiva individual, ao considerar os fenómenos da memória em relação à pessoa e às suas recordações, pautando-se pelas representações que cada um faz do passado, ainda que os elementos externos, os ditos

só ocorreria com a implantação da República na legislação de 1911. A nova moral, de incidência laica e republicana, terá na educação cívica o seu apogeu. Os currículos escolares do ensino primário serão preparados de forma a substituir a religião moral católica, por disciplinas destinadas a formar o cidadão mediante a aquisição de conhecimentos relativos ao modo como funcionava o regime vigente e criando, ao mesmo tempo, uma assimilação de novos valores e memórias laicas e republicanas. A composição curricular obteve grande incremento, em virtude da reforma de 1911, onde todos os graus de ensino primário contêm, manifestamente, no seu plano de estudos, disciplinas de teor e objetivo intencional de formar cidadãos. Já o decreto de 22 de outubro de 1910, para além de extinguir o ensino religioso, fazia sugestões quanto ao ensino moral e cívico. *Vide: Diário do Governo* (DL 16/10, de 24 de outubro). Seguir-se-ão outras reformas, contudo salienta-se o facto de existir, durante o período, um intenso debate entre professores e pedagogos sobre a valorização da instrução, em relação à educação cívica, fomentadora de memórias. Esse debate torna-se ainda mais intenso quando o manual escolar é instrumentalizado pelo regime. Para uma análise do debate em torno dos manuais, consultar: S. Matos (1990), Pintassilgo (1998). A disciplina de história, nesse quadro, à semelhança do que acontecera no período de propaganda republicana, era uma das que defendia o quadro de memória organizado para melhor educar segundo os seus ideais de construção do novo cidadão português. Esse aproveitamento da memória histórica mais conveniente não é um exclusivo português, pois em França o projeto havia sido aplicado à III República. Choppin (1993) explora a questão através dos seus estudos em França e conclui que a história nos livros escolares fora responsável, durante gerações, por fomentar uma estrutura intelectual e cívica do povo francês (pp. 22-23). Dentro do âmbito escolar, fomentaram-se festas cívicas que promovessem uma determinada memória. Foi o caso da festa da Árvore, árvore enquanto símbolo de fertilidade e de renovação, que fora desde tempos primitivos objeto de veneração. A festa da Árvore, com os seus desfiles, discursos, canções, poesias e demais rituais associados e a plantação de árvores, foi fomentada pela Revolução Francesa, mas, no essencial, o seu significado é o mesmo do passado, sem o sincretismo de elementos díspares, incluindo referências maçónicas, que no fundo apontam para uma regeneração social, reconciliando os homens entre si e com a natureza. Em Portugal, a festa da Árvore foi introduzida nos últimos anos da monarquia; todavia serão os republicanos a fomentar a festa, pretendendo vincular a memória, sobretudo nas crianças, através dessa liturgia. A adoção de tal religiosidade cívica poderia moralizar a sociedade, incluindo o respeito pelo ciclo renovador da vida exemplificado na plantação de uma árvore. *Vide: Figueirinhas* (1916); *Liga Nacional de Instrução* (1910) (1909, 13-16 de abril).

marcos sociais, sejam evocados para a construção da memória do sujeito. As considerações tecidas por estes autores podem ser sintetizadas no pressuposto de que a memória é o instrumento que permite que o passado atue no presente, por meio de lembranças. Posto isto, independentemente da perspectiva coletiva ou individual, a memória pode ser observada como fonte de referentes identitários, como instrumento ativo no reconfigurar das identidades, visto que, na medida em que permite que a pessoa se aproprie de imagens do passado, pode compor e consolidar uma nova posição identitária.

Os mecanismos operativos da memória ao trazer para o momento presente não só experiências passadas, mas efemérides dignas de recordação, podem gerar a sensação ilusória de que é possível reavivar o que se passou, tornando o passado uma presença acessível, o que caso particular que temos vindo a trabalhar assume uma importância capital. Há a impressão de que transmite não só identidade, mas poder aquisitivo na consciência do tempo, pela oposição passado/presente, compreendendo o tempo e o seu decurso e situando-o no presente “pela retrospeção o homem aprende a suportar a duração: juntando os pedaços do que foi uma nova imagem que poderá talvez ajuda-lo a encarar a vida presente” (Candau, 2011, p. 15).

Resta perceber em que medida a função seletiva da memória se enquadra no nosso âmbito de estudo. Para os autores por nós estudados, na teorização da memória há unanimidade quanto ao facto de que a lembrança da memória não é um retrato fiel, ou seja, uma cópia fidedigna do passado, confluindo e confirmando mais uma vez, aquilo que são os nossos objetivos de estudo e linha de trabalho. As lembranças reúnem-se, justapõem-se e, às vezes, sobrepõem-se umas às outras, cuja ulterioridade se consubstancia no grande capital simbólico do calendário. Observamos que a fragmentariedade da memória é uma realidade da própria reconstrução memorial – das narrativas da memória, entre elas o calendário¹¹¹ – e os feitos que incorpora. Isso afiança-nos que a memória é um fenómeno construído, resultante de um trabalho de organização (Pollak, 1992, p. 4).

Bergson (2006) afirma categoricamente que é: “incontestável verdade de que a lembrança se transforma à medida que se atualiza” (p. 159). Halbwachs (2006) também pensa a lembrança como imagem e define-a como “uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já saiu bastante alterada” (p. 91). Sem

¹¹¹ Nora (1993, 1997) entende que os lugares de memória (um deles, o calendário), a que chama lugares simbólicos, surgem à medida que a memória tradicional se esvai e então nasce a necessidade de criar um *dossier* do passado, que sirva como uma espécie de prova de tribunal da história.

dúvida que a memória é o instrumento capaz de trazer o passado para o presente, sendo inevitável a seletividade da memória, que não pode evocar todas as lembranças do indivíduo, mas opera uma seleção e faz emergir as imagens do passado que estão de acordo com as intenções atuais do sujeito, família, grupo social ou regime político (Candau, 2011, p. 164).

É esse património que produz o sentido de identidade e, assim: “o relicário da memória se transforma em um relicário de identidade que se busca no passado” (Candau, 2011, p. 159). Essa necessidade de conservar o passado e produzir um património memorial em vários modelos, encaixando-se também o calendário republicanizado, revela a incapacidade do homem viver isolado da sua realidade e tempo atual, alheando-se do seu passado. A memória trabalha, então, na ordenação e na releitura dos resquícios do passado, o que se consolida numa construção narrativa do passado e, conseqüentemente, da identidade. Nesta ânsia, muitos grupos, entre estes com propensões políticas e de regime, como o período da Primeira República, são guiados a conservar o passado. Muitos “se dedicam a encontrar ou fabricar tudo o que pode ter função de traços, relíquias, vestígios, ou aquivos, ou seja, tudo o que permite a um grupo narrar-se a si próprio. Os traços possuem autoridade pela importância que lhes é conferida” (Candau, 2011, p. 159).

Diante das abordagens teóricas expostas e das reflexões apresentadas, entendemos que a memória funciona como um veículo de reavaliação, como um exercício de autocrítica, porque rememorar é muito mais do que trazer o passado para o presente, tratando-se de um mecanismo para reavaliações, revisões, autoanálise, autoconhecimento e é devido a esse percurso que a memória se consubstancia de identidade.¹¹² Conforme podemos depreender, a memória redonda num relato, num discurso, pois ganha forma à medida que é narrada.

Tensões e convulsões, como aquelas que resultaram na implementação do regime republicano em Portugal, derivaram de momentos de conflito e de incertezas associados à identidade. Com naturalidade, a narrativa memorial emerge como uma justificação social da emergência de uma nova construção. Nestes moldes, quando a identidade de alguém, de um povo ou de uma nação é posta em dúvida, torna-se necessário recorrer à memória e à narrativa memorial para construir e afirmar ou reafirmar uma identidade (Pollak, 1989, p. 13). A memória viabiliza a cristalização de valores e de tradições, com claro destaque para os

¹¹² Pollak (1992) destaca que as preocupações do momento são basilares, funcionando como elemento preponderante no estruturar de uma memória. Isto é essencial, perante os tempos do calendário eivados de ideologia republicana, visto que, cada vez que a doutrinação e posterior tentativa de socialização de hábitos entrava em cena, o presente deles assumia tonalidades próprias, conforme as tendências daquele tempo.

políticos, que estão estritamente ligados a uma cultura de sentimento. A sensação que impera é de pertença, unidade e demarcação de fronteiras, individuais e coletivas. Desta forma, podemos considerar a memória como “um elemento constituinte do sentido de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentido de continuidade e de coerência de uma pessoa ou grupo na sua reconstrução de si” (Pollak, 1992, p. 5).

O ato de rememorar é um trabalho empreendido com o intuito de revisitar e de rever o passado, que está recalcado no presente, e é também uma forma de revisitar o momento atual. Com efeito, a narrativa pode ser entendida como um ato de releitura, sendo este um ponto nodal da relação entre a memória e a identidade, a qual ganha forma por meio dos discursos, que são patenteados no mostrador dos tempos.

O calendário, com o seu rol de feriados dispostos estrategicamente, confere significado ao tempo vivido e à bagagem de experiências da sociedade, dando uma forma a esse tempo. Assim como a memória, a identidade também é uma produção discursiva e é algo que existe à medida que ganha forma, por meio da linguagem (Hall, 2011, p. 109). Reporto-me aos elementos constituintes e constantes na ampla produção preconizada nos auspícios da Primeira República.

A memória e a identidade, como construções discursivas, foram utilizadas quer na fase de ascensão, quer na fase da consolidação do regime republicano. As narrativas como as do calendário refeito, segundo os seus ideais, mobilizam todo um arsenal de experiências, pondo em ação tudo o que o constitui para construir uma narrativa e consolidar uma nova sociedade. A narrativa encarrega-se de organizar os feitos e os significados, justificando uma nova ordem. Nesse processo, o sujeito da rememoração posiciona-se como alguém externo que relata, não como protagonista, mas como testemunha do presente. Tal observação do passado faz-se segundo uma leitura com os olhos daquela atualidade em que se vive.

A memória surge compreendida como um processo. É considerada nestes termos como um ponto de encontro que une os diversos discursos e práticas culturais, aos quais os sujeitos estão expostos, interpelando uns e outros, convocando-os para que assumam os seus lugares sociais. Neste sentido, toda a representação mnésica, onde cabe o referente do calendário de inspiração laicista protagonizada pelos mentores republicanos, convoca o calendário, para ocupar o lugar de uma ausência deixada pelos anteriores referentes, maioritariamente religiosos, que povoavam a memória e formavam a identidade, entretanto abandonada.

Olhando a realidade desta maneira, parece-nos evidente que a memória pode ser manipulada de forma consciente ou inconsciente, por nós ou por terceiros. Ela opera organizando o passado que conserva, como uma espécie de calendarização mental hierarquizada, o que torna mais aceitável e de fácil interiorização a existência de um mostrador do tempo adaptado à sua realidade social, como aconteceu nos tempos iniciais da Primeira República. Isto mostra-nos que a autonomia pessoal crescente, inclusive a memória (fruto das transformações em curso), proporcionará e terá a necessidade de adequação e reconverterá plataformas de memória comum, como o calendário, em função dessa nova realidade e necessidade.

3. Das grandes transformações sociais, a emergência do nacionalismo: uma nova era que exige uma outra mediação na relação temporal

Podendo o nacionalismo ser catalogado no campo das ideias políticas, somos forçados a observá-lo como referente e catalisador de práticas simbólicas, ainda que tenhamos de percorrer esse caminho dentro dos ditames ideológicos. Queremos com isto salientar que, apesar de todo o aporte teórico do nacionalismo – sobretudo o caso português, feito de especificidades muito particulares suscitadas na conjuntura envolvente da Primeira República –, há que descortiná-lo nas socializações que corporifica.

O estudo que estamos a empreender coloca o nacionalismo no centro de uma reflexão sobre o calendário e os feriados. No cerne do nacionalismo português, o calendário estará em cogitação clara, no seu significado e na apreensão do tempo e do espaço. Contudo faz-nos também refletir sobre as transformações de apreensão do tempo. Na órbita deste trabalho traremos os contributos de Benedict Anderson, Eric Hobsbawm, Patrick Geary, Ernest Gellner, Adam Smith, entre outros autores, inclusive portugueses, que se debruçaram nestas questões. As fontes da época são imprescindíveis no caso que mais nos interessa, ou seja, o português. Por exemplo, Adolfo Coelho explorou a filologia e a etnografia, disciplinas que Teófilo Braga pretendeu somar à da história da literatura, entendida como um grande repertório de textos definidores do cânone nacional, representativo de uma nacionalidade lusa (S. Matos, 1998; J. Leal, 2006). Eça de Queirós e Antero de Quental, nos seus romances e ensaios, representaram, imaginaram e configuraram a nação através do atraso e da decadência, diversificaram as linguagens de forma a serem capazes de identificar a nação e o povo. Nessas fontes, veremos que os ideólogos, de forma mais ou menos implícita, organizam e

operacionalizam as narrativas. As configurações das etapas são urdidas tendo em conta a geografia, os acontecimentos, os factos, as figuras e as apreciações integradoras de todos esses elementos numa totalidade de sentido ideologicamente orientada. Todos esses contributos concorrem para eleger a nação e tudo o que lhe diga respeito, como entidade coletiva capaz de agregar e reconfigurar a celebração coletiva.

Nestes moldes, a segunda metade do século XVIII e a primeira do século XIX foram de grandes transformações marcantes Hobsbawm (1978) chama este período de “era das revoluções”, referindo-se às revoluções americana e francesa,¹¹³ ao triunfo do liberalismo ocidental,¹¹⁴ ao conjunto de novas concepções do homem e da sociedade, da política e da nação, do tempo e da história, determinando a construção de novas memórias e a descoberta de outros passados, traduzindo-se em novas propostas comemorativas no calendário. A emergência da contemporaneidade não se vai compadecer do monopólio católico do tempo, pondo em causa essa forma unilateral de controlo, mediante vozes e teorizações que vão desde Vico, Hegel, Rousseau, Condorcet até Herder.

Ainda ligado à história, no dealbar do século XVIII, perante o ocaso e a erosão dos modos de pensamento religioso, com as suas certezas, ocorreu uma vaga de fundo onde germinou o nacionalismo na Europa Ocidental, dando uma resposta secular à necessidade de pertença. Essa nova e histórica “comunidade imaginada” (termo de Benedict Anderson) era,

¹¹³ Aqueles que governavam os Estados e sociedades na Europa, após alguns exemplos flagrantes, como os casos americanos e suíços, mas sobretudo a Revolução Francesa, encontraram um campo fértil e um laboratório privilegiado para o estabelecimento dos Estados-nação modernos. Embora esse modelo de Estado moderno típico já tivesse sido antecipado em muitos aspetos pelos principados europeus, que se haviam desenvolvido nos séculos XVI e XVII, tal constituía ainda uma novidade. Portanto equacionava-se o Estado à maneira das revoluções americana e francesa, equação esta que se torna familiar em termos como “Estado-nação” (Hobsbawm, 1998, p. 77).

¹¹⁴ Uma das ideias caras ao liberalismo triunfante era a ideia de nacionalidade suportada, em grande medida, na síntese da liberdade, igualdade, fraternidade, individualidade, propriedade e do movimento dos povos e território. Na prática, existiam apenas três critérios que permitiam que um povo fosse seguramente classificado como nação nesses idos tempos das grandes famílias dinásticas, que prevaleciam na maioria dos governos dos Estados europeus: o primeiro era a sua ligação histórica a um Estado já constituído ou a um Estado que tivesse uma considerável dimensão e um passado recente; o segundo dava conta da existência de uma elite cultural há muito estabelecida e sedimentada que possuísse uma literatura de dimensão nacional e um vernáculo administrativo escrito que fosse aglutinador; por último, o terceiro critério, na lógica de expressão darwiniana, era a capacidade provada para a conquista, no sentido do sucesso evolutivo como espécie social imperialista. Estas eram então concepções de nação e de Estado-nação dos ideólogos da era do liberalismo burguês triunfante. Com efeito, o liberalismo decorre da degradação da sociedade medieval, que determina, na chamada consciência política europeia, a passagem do movimento das Luzes ao movimento dos povos, no período compreendido entre 1830 e 1880 (Hobsbawm, 1978, pp. 92-96). Os cortes sociais e políticos no tempo, quebrando o imobilismo cada vez mais frequente no período, são indicadores de modificações várias nos diversos cenários, com um grau de abrangência cada vez maior, o que torna as mexidas no futuro calendário uma inevitabilidade.

no fundo, uma reprodução de um modelo de unidade cultural, linguística e r tica, delimitada por fronteiras. Esta reprodução deve-se ao esforço criativo de intelectuais e políticos e dará expressão a afinidade e lealdades, ao promover uma cultura sentimentalista.¹¹⁵

Os equilíbrios de poder na Europa alteraram-se com o surgimento de duas grandes potências baseadas nestes princípios atrás referidos e no princípio de escala nacional – Alemanha e Itália –, potenciando o surgimento de uma terceira potência nos mesmos termos – a divisão da Áustria-Hungria (depois do compromisso de 1867) –, seguidos de um número razoável de entidades políticas menores que se assumiram como Estados, dando razão   afirmação de Bagehot (2001): “A construção da nação foi o principal conteúdo do século XIX” (p. 138).

Firmados numa convicção crescente de que as suas origens eram desde tempos imemor veis os Estados-nação, estes equilíbrios configuram uma idade de ouro que as distingue em excelência e convida a uma releitura centrada no passado mítico a resgatar e no presente político, alvo de intervenção, condicionando a destino histórico futuro, reconstruindo a identidade a partir do passado. O desenho desse mundo moderno no qual, entre outras nações, Portugal se inclui, constrói-se com base num projeto político expansionista, com laços espirituais incontornáveis, que outrora pertenciam   religião. Os eruditos, fossem políticos, poetas ou intelectuais, do século XIX, não falsificaram simplesmente o passado. Basearam-se em tradições, fontes escritas, lendas. Tudo fora feito utilizando ferramentas inovadoras para forjar uma unidade ou autonomia política com força ideológica, muitas vezes a roçar a religiosidade.¹¹⁶

As sociedades imaginadas tornam-se muito reais e poderosas,¹¹⁷ tornando todos os fen menos históricos importantes carregados de um sentido psicológico e mental¹¹⁸ passíveis

¹¹⁵ A questão que envolve o conceito de “nação” era pertinente na medida que consistia em representar um est dio no desenvolvimento histórico de um Estado-nação particular, independentemente dos sentimentos subjetivos dos membros da nacionalidade em causa, bem como das simpatias pessoais de qualquer observador. Dependia em grande medida da capacidade de se ajustar e adaptar, sem menosprezar, mas antes sobrevalorizar o seu avanço, quer no progresso, quer na evolução histórica. Nestes termos, o nacionalismo plenamente justificável era o do progresso, alargando-se na escala onde operaria as economias, sociedades e culturas humanas. Deste modo, a construção de nações   central na história do século XIX (Mill, 2005, pp. 359-366).

¹¹⁶ Observadores de renome, como Stuart Mill ou Renan, estavam suficientemente à vontade em relação aos elementos que constituíam o denominado sentimento nacional em criação, fatores étnico, linguístico, territorial, histórico, cultural e religioso. Mas, a partir de 1880, o debate acerca da questão nacional tornou-se mais sério e intenso, especialmente norteador pelos valores atrás referidos, que seriam os mais importantes para aferir a nacionalidade (Renan, 2010).

¹¹⁷ Embora os factos sejam evidentes e a sua explicação e fundamentação sejam, desde há muito, objeto de acesos e longos debates, a nação, a nacionalidade e o nacionalismo revelam-se ainda hoje difíceis de

de permitir um *transfert* espiritual. No entanto, a heterogeneidade nacional dos Estados-nação era aceite, acima de tudo, porque parecia evidente que as pequenas nacionalidades, especialmente as tidas como pequenas, teriam tudo a ganhar se se unissem a outras grandes nações. Isso poderia acontecer sem que isso implicasse negar a atual multinacionalidade, multilinguismo e multiétnismo, vigente naquela altura, dos mais antigos e inquestionados Estados-nações, como foram os casos mais flagrantes da Espanha, da França e da Grã-Bretanha.¹¹⁹ Nesta toada, Stuart Mill (2005) afirmou:

Ninguém pode pensar que não é mais benéfico para um Bretão, ou para um basco, ou para um navarro francês, ser [...] membro da nacionalidade francesa, admitido em termos iguais a todos os privilégios da cidadania francesa [...] do que afundar-se nos seus próprios rochedos, a relíquia meio selvagem de tempos passados, girando à volta de sua pequena órbita mental, sem participação ou interesse no movimento geral do mundo. A mesma observação vale para o galês ou para o escocês da montanha enquanto membros da nação britânica. (pp. 363-364)

Parece evidente que esta entidade abstrata em construção¹²⁰ se quer autónoma, com identidade própria, recorrendo a um suposto passado, tendo a necessidade de se afirmar e construir outros mundos, narrando-se a si mesma, para que depois se possa gabar, festejando os seus mais gloriosos feitos, fazendo-os convergir e cristalizar em mostruários de impacto social. Que lugar melhor do que um calendário para ser um suporte dessa entidade inovadora e laica? De facto, a “nação”, tal como é concebida pelo nacionalismo daqueles dias, é passível de ser reconhecida prospectivamente. Na verdade, a “nação” só pode ser reconhecida *a posteriori* (Hobsbawm, 1972, p. 387). Devemos ter em conta que as transformações e

definir e ainda mais de analisar, apesar da grande influência que exercem no mundo moderno, com claras transformações e derivas na forma de apreender o tempo. Um desses trabalhos que tem dado contributos valiosos é o seguinte: Seton-Watson. (1977).

¹¹⁸ A tão propalada economia já era uma preocupação nestes tempos idos, tendo que ser reequacionada em função da nova reconfiguração e problemática, devido aos novos Estados europeus. Nessa discussão ideológica e liberal suportada na economia, John Rae (2012) discordava de Adam Smith (2014), referindo que os interesses pessoais e nacionais não eram idênticos. Por sua vez Edwin Cannan (2015) concebia que os interesses dos indivíduos produziriam os interesses do todo, da comunidade nacional. O Estado saído da época pós-revolucionária garantia a segurança de propriedade e de contrato; em todo o caso, deve notar-se um certo protecionismo característico do Estado do século XIX.

¹¹⁹ Como acontecia no resto do mundo, na Europa havia muitas zonas em que as nacionalidades estavam muito misturadas no mesmo território, o que tornava a ordenação territorial em matéria de espaço puramente irrealista (Hobsbawm, 1998, p. 34).

¹²⁰ Walter Bagehot (2001) observou a esse respeito que definir, de forma clara, um conceito tão abstrato como nação é uma tarefa extremamente complexa, apesar de balizada em certos ditames: “sabemos o que é quando não no-lo perguntam, mas não somos capazes de explicá-lo ou defini-lo imediatamente” (pp. 20-21).

mudanças, sobretudo as dos finais do século XIX, trouxeram este conceito e o seu desenvolvimento, que evidencia um discurso filosófico enraizado em fenómenos de cariz social, devendo ser explicado dentro dessa realidade conjuntural.

Estes pressupostos podem ser resumidos do seguinte modo: em primeiro lugar, as nações e os nacionalismos clássicos são olhados como sendo fenómenos modernos, no sentido de serem recentes, isto é, emergiram na esteira da Revolução Francesa, sendo produto e produtores da modernidade;¹²¹ em segundo lugar, percebe-se que as nações e o nacionalismo são tratados como produtos das condições especificamente modernas do capitalismo, do industrialismo, da burocracia, da comunicação de massas e do secularismo; por último, as nações são essencialmente edifícios recentes e os nacionalismos são o seu cimento moderno, feitos em grande medida para satisfazer as necessidades da própria modernidade, modernidade essa que também tomou a sua forma em marcos iminentemente temporais (Geary, 2008, pp. 9-40).

Esse nacionalismo latente e crescente é definido por Ernest Gellner (1993) como: “primordialmente um princípio que afirma que a unidade política e nacional deveria ser congruente” (p. 10). A nação, portanto, pertence exclusivamente a um período particular e historicamente recente, exigindo e chamando a si a exclusividade de um sentimento de pertença, que se traduz entre outros aspetos na vertente celebrativa. A nação é uma entidade social somente enquanto se relaciona com um certo tipo de estado territorial moderno, o denominado Estado-nação. Deve-se, em virtude disso, propor que a nação e a nacionalidade sejam analisadas no contexto em que ambas se relacionam com o Estado-nação.

A invenção e toda a engenharia social presente nos domínios da criação dessa entidade transcendente, que ultrapassa a anterior transcendência predominantemente católica, exige demasiada crença naquilo que patentemente não é. Este objeto, engenhosamente observável, favoreceu o surgimento de satélites que gravitassem na sua órbita e um dos seus principais satélites foi o calendário, que teria toda a razão de coexistir e de ser coextensivo desse novo universo em ascensão. Em face do elemento nação, Gellner (1993) menciona:

¹²¹ A pós-Modernidade, a era que se segue à Modernidade, no atual milénio em que vivemos, é globalizada, logo integrada. Estamos inseridos num tempo em que o mundo está unificado e inter-relacionado. A chamada compressão do tempo e do espaço trouxe uma nova transformação em termos substantivos, intervindo no modo como os seres humanos se relacionam mutuamente e com os seus meios sociais. Face ao exposto, não nos restam dúvidas de que a pós-Modernidade também trouxe consigo uma revolução no modo como concebemos o mundo atual e através dos quais experienciamos as sociedades em que ele se divide (A. D. Smith, 1999, pp. 1-5).

As nações enquanto modo natural, dádiva de Deus, de classificar os homens, enquanto destino político inerente [...] são um mito; o nacionalismo, que por vezes pega em culturas já existentes e as transforma em nações, muitas vezes inventa-as e, frequentemente, apaga culturas preexistentes: isso é uma realidade. (pp. 48-49)

Esse Estado, aspirante do ponto de vista territorial é, simultaneamente, um organismo que se quer expandir técnica e economicamente. Com efeito, no nosso estudo, o nacionalismo aparece muito antes das nações, no intuito de criá-las, a partir de uma elite.¹²² A chamada consciência nacional era muito fragmentada no final do século XIX e inícios do século XX. Desenvolveu-se de forma desigual entre os agrupamentos sociais, ou seja, as grandes massas populares – trabalhadores iletrados e camponeses –, o que implicou um esforço educativo e simbólico significativo, para ultrapassar essas debilidades (Banac, 1988, pp. 76-86). Admite-se que para a maioria das pessoas de então, a identificação nacional era ainda de fraca implantação e, quando existia, não excluía nem se superiorizava ao restante conjunto de identificações que constituem um ser social (Hobsbawm, 1998). Contudo, na senda da propaganda do nacionalismo tudo era permitido, para que todas as classes sociais tomassem consciência nacional, por isso Renan (2010) alerta-nos: “O esquecimento e, direi mesmo, o erro histórico são componentes essenciais da formação de um país, por conseguinte, aprofundar a pesquisa histórica constitui, muitas das vezes, um perigo para a nacionalidade” (pp. 7-8).

Uma nação, segundo a *International Encyclopedia of Political Science*, caracteriza-se pela unidade política e pela independência e é considerada um corpo de cidadãos cuja soberania coletiva constitui um Estado, que é a sua expressão política, algo que já era concebido na primeira década do século XX.¹²³ Apesar de ser um fenómeno recente no século XIX, a consciência nacional e o interesse comum pela nacionalidade crescerão substancialmente em toda a Europa, a partir de 1880, e Portugal não fugirá à regra.¹²⁴ Pese

¹²² Na segunda metade do século XIX, segundo Hobsbawm (1998), a urbanização, as migrações em massa e as novas teorias sobre raças deram às atividades dos intelectuais românticos um novo significado político e garantiram o apoio das massas entre as classes da alta e média burguesia (pp. 97-122).

¹²³ Esta definição elabora a noção de que um país deve constituir-se a partir de um Estado, que seja uno e indivisível. Consultar: Keating (2011). Nesta noção fica traduzido o que fora dito numa obra do género. Um país é: “um conjunto de pessoas que falam a mesma língua, tem os mesmos costumes e são dotados de certas características morais que os distinguem de conjuntos semelhantes” (Lalor, 2003, p. 923). Este é um dos exemplos discursivos, entre outras manobras especulativas, em que o nacionalismo tem sido pródigo.

¹²⁴ Vide as obras de M. Chagas (1892), Mascarenhas (1907) ou T. Braga (1884a), a título de exemplo.

embora houvesse e haja tais definições, mais ou menos aceites, temos de concordar com Seton-Watson (1977), de que estamos num terreno movediço: “Sou assim forçado a concluir que não é possível encontrar nenhuma definição científica da nação; todavia, o fenómeno existiu e existe” (p. 5).

Dentro do prisma do nosso estudo, uma das questões nevrálgicas levantadas com que se debateram essas novas nações, foi como fazer face ao novo quadro de vazios de lealdades, onde o papel de algumas instituições foi desvalorizado e desmantelado, papel esse que assentava na religião e na hierarquia social. A emergência de uma nação laica trouxe consigo o desafio de que os cidadãos se identificassem e filiassem com o Estado e o sistema agora criado. O próprio Gellner (1978) acrescenta um tom ainda mais direto ao referir: “o nacionalismo não é o despertar da consciência das nações: ele inventa nações onde elas não existem” (p. 169). A forma como se pensa, mediante os seus teóricos nacionais, e se arroga como soberana desse corpo recém-criado chamado nação é fruto de uma imaginação cultural hábil. Ainda sobre o termo *soberania*, sabemos que o conceito radica precisamente na demanda iluminista e na Revolução, que destituíram a legitimidade dos reinos dinásticos e da ordem divina.

Perante isto, podemos considerar relevante a importância dos sentimentos e atitudes entre este tipo de pessoas da época em foco, onde o apelo ao nacionalismo político podia medrar. Importa sublinhar e delimitar que o sentimentalismo nacionalista, pelo que estamos a apreender, é um substituto absolutamente claro do fenómeno religioso, sendo mesmo uma nova religiosidade (Catroga, 2005). As aspirações coletivas envolventes no fenómeno nacionalista, feitas também de uma constelação de símbolos, fazem sobressair o calendário e as datas festivas com derivas feriativas, como um capital futuro.¹²⁵

Pomos de lado, momentaneamente, o problema da origem e do contexto em que floresce o nacionalismo e a própria questão portuguesa, muito específica neste particular. Voltemo-nos para os pontos nevrálgicos sobre os quais aqueles que estavam incumbidos de governar os Estados e as suas respetivas sociedades tiveram que se reinventar, em função da problemática da nação e da nacionalidade. Propunha-se que esses Estados governassem administrativamente todo o território traçado por fronteiras de uma nação, valendo-se dos

¹²⁵ Camões é apresentado como um catalisador de um sentimento nacional cada vez mais efervescente, que potenciará uma celebração extracalendário, coexistindo em tensão e sobrepondo-se, em certa medida, ao calendário vigente na altura (T. Braga, 1884a, p. 15).

representantes eleitos para manter a proximidade política e legal, junto das populações, entre outros meios.¹²⁶

Todavia, esta tendência crescente da democratização, ou pelo menos, a progressiva acessibilidade eleitoral, concedeu, no último terço do século XIX, a participação mais nominal do cidadão na vida política.¹²⁷ Perante isto, os Estados deixavam de poder contar com as habituais demonstrações de lealdade e de apoio automático prestadas aos seus mais altos dignatários e ao próprio Estado. A evidência deste novo paradigma reside nessa entidade nova e, por isso, não ocupava um lugar na chamada esquematização social, logo urgia que houvesse e fosse intensificado algo estruturalmente válido que suscitasse lealdade nos cidadãos.¹²⁸

Resumidamente, diríamos que a democratização da política, por um lado, com o crescente aumento do direito de voto (masculino) e, por outro, com a criação do Estado moderno, administrativo, mobilizador e influenciador dos cidadãos, colocou a questão da própria “nação” e dos sentimentos do cidadão comum. O povo era agora transformado em

¹²⁶ No decurso do século XIX, a proximidade tornou-se diária, pela mediação dos funcionários do Estado, fossem eles a polícia, o carteiro, o professor, os censos periódicos regulares, que se tornaram correntes em meados do século XIX. A escola obrigatória, o recrutamento militar e a própria secularização crescente dos ritos de passagem, como o nascimento, o casamento e o óbito, também eram destacados. Sem esquecer a revolução nas comunicações: caminhos de ferro e o telégrafo, que foram responsáveis por aproximar o poder nacional das populações, ao mesmo tempo que modernizaram o Estado. O caso português é elucidativo dessa tendência, ainda que fosse muito lenta. Convém referir que o chamado movimento das exposições, no qual Portugal foi desde o início um país entusiasta, integrava-se numa estratégia de desenvolvimento industrial, mas que congregava também fatores económicos, científicos, pedagógicos, filosóficos, sendo uma síntese afetiva para os positivistas e nacionalistas, que pretendiam promover o próprio país. Era uma festa à margem do calendário amolgado, mas também eram festas que celebravam o herói da modernidade, caracterizado pelo génio inventivo, oferecendo novos marcos celebrativos (Mendes, 1993, pp. 355-369; T. Braga, 1884a, p. VI).

¹²⁷ Temos de referir exceções, como a participação feminina ainda vedada. Houve, em face destes constrangimentos ligados à mulher, uma primeira vaga em Portugal do movimento feminista, no período que decorreu entre 1880-1912. No caderno de reivindicações, existiam preocupações com a igualdade formal entre mulheres e homens, em dar visibilidade ao direito das mulheres na esfera pública (direito ao voto), com a educação e a entrada em carreiras profissionais. Na vida privada, a constituição igualitária no casamento, o poder patriarcal na família e o direito ao divórcio. Entre as mais destacadas ativistas portuguesas pontificavam nomes como Carolina Beatriz Ângelo (a primeira eleitora portuguesa, em 1911), Adelaide Cabete (fundadora da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, com Ana de Castro Osório, do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas, que organizou o I Congresso Feminista e de Educação). Consultar: Esteves (1991, 2001, Osório (1905). A mulher e a criança. (1909, p. 11). Dentro do prisma feminino convém frisar o papel dos Liceus Femininos, como uma das marcas assinaláveis deixadas pela gesta feminista republicana, tomando a título de exemplo o recente trabalho coordenado por L. Correia (2016) a propósito do centenário do Carolina Michaëlis no Porto.

¹²⁸ A versão típica de como a ideologia nacionalista ganha corpo, pressupõe três fases na criação dessas sociedades imaginadas. Elas incluem o estudo da língua, da cultura e da história de um determinado povo, por um grupo restrito de intelectuais, seguido da propagação dessas ideias formuladas pelos ditos eruditos em sociedade, e, finalmente, a fase em que o movimento nacional atinge o seu apogeu pelo apoio massificado (Gellner, 1993, p. 39).

cidadão mobilizável, em graus variados, com direitos e afinidades políticas, para se fidelizar naquilo que considerava a sua própria nação, a sua nacionalidade como centro de identificação, legitimidade, lealdade e coesão e que carecia de uma cultura de sentimento.¹²⁹

O despertar da cultura de sentimento fora crucial nos meios intelectuais, como nos declara Geary (2008): “No século XIX, alguns intelectuais e políticos, sob a influência da revolução e do romantismo e face ao aparente fracasso da velha ordem aristocrática na arena política, criaram novos países e a seguir projetaram-nos no passado longínquo da Alta Idade Média” (p. 26).

Nesta toada, ele entende que o sentimento gerado no nacionalismo tem um lado não só político, mas racional, associado a uma cultura, embora fabricada:

O contexto intelectual no qual nasceu o nacionalismo moderno foi inicialmente o fascínio da parte da elite erudita europeia pelo mundo antigo, sobretudo em França e na Alemanha. O fascínio pela cultura e pela civilização clássicas – cultivado especialmente nos Países Baixos e a seguir também em França e nas universidades alemãs, por exemplo em Göttingen – preparou a cena para uma revisão radical de auto percepções e de identidades, acabando com séculos de identidades sociais muito diferentes. (Geary, 2008, p. 26)

O sociólogo Anthony D. Smith (1999),¹³⁰ reforçando o que disse Geary, refere que é um erro crasso separar o nível cultural e sentimental da nação, do seu nível político do Estado, como se tem procurado fazer em anos mais recentes (pp. 10-12), revelando uma grave incompreensão do nacionalismo supondo “que o nacionalismo cultural e o nacionalismo político são não só fenómenos separados como até não relacionados um com o outro.” (p. 11), muito embora entenda que “o nacionalismo não pode ser reduzido ao princípio uniforme de que a unidade cultural deve ser tornada congruente com a unidade política” (p. 11), apesar de manterem um estreito relacionamento. Efetivamente, A. D. Smith (1999) estabelece que a relação existente faz pender e desenvolver qualquer nacionalismo, na base da regeneração

¹²⁹ Geary (2008) expõe que a identidade dos grupos, antes do surgimento do nacionalismo, baseava-se, outrora na Alta Idade Média e no princípio do Renascimento, na consanguinidade, na religião, no domínio e na classe social, organizando-se em função dessa matriz. Podemos depreender que, nesse esquema, o calendário, entre outros veículos operantes da altura, padecia largamente de um monopólio e de uma prevalência religiosa de fundo católico, como teremos oportunidade de verificar na altura própria (pp. 24-28).

¹³⁰ Noutras obras deste autor (1991a, 1991b), aborda-se que muitas nações e nacionalismos têm as suas raízes profundas nas formações étnicas e culturas passadas, cujos proponentes remontam a esse passado glorioso, para autenticar a sua natureza distinta e legitimar o seu destino.

cultural e moral de uma comunidade, criando uma relação de intimidade, com a mobilização política e a autodeterminação dos seus membros.

Portanto, percebemos, segundo estas asseverações, que a fonte principal do nacionalismo é o ideal de regeneração comunal em toda e qualquer esfera da vida humana, incluindo o seu nacionalismo ritualizado e normalizado no calendário. O anterior modelo de Estados-nação encontrava-se em animação suspensa, numa espécie de hibernação sociopolítica, sendo a vaga dos nacionalismos responsável pela ascensão de uma zona temporal. Essa zona temporal nacionalista proporcionou, para lá dela, alcançar o patamar reconfigurado da sociedade, traduzindo-se também no grande capital simbólico do tempo. O nacionalismo surgiu na época proporcionando e pondo em evidência a nação territorial, recém constituída de aspirações políticas que se encontravam em animação suspensa, consubstanciada no seu conteúdo emocional.

A componente emocional inclusa na fundamentação linguística, mas sobretudo étnica e cultural, era essencial na formação dos novos edifícios das nações, na identificação com as mesmas, mas também nas lealdades, quando não de harmonia, expressas politicamente. Tal é notório ao ponto de Hobsbawm (1998) mencionar: “Pois qual era o Estado que no período das revoluções, do liberalismo, do nacionalismo, da democratização e da ascensão dos movimentos operários podia sentir-se absolutamente seguro?” (p. 82). Em virtude disso, brotou na última vintena do século XIX uma sociologia marcadamente política, cujo cerne era o problema da coesão sociopolítica dos Estados, indo mais além disso, ao pugnar por erguer um cenário institucional e processual, como palco de afinidades de religiosidade civil, cabendo aqui incluir nesta órbita a fidelização a um calendário laicizado.

Hobsbawm (1998) expõe que os esforços políticos, para transformar os cidadãos de um país num povo, fabricaram uma comunidade imaginada, tendo por esta razão os seus mais eminentes representantes procurando “descobrir coisas em comum, isto é, lugares, práticas, personagens, memórias, vestígios e símbolos.” (p. 86). Estes eram os motivos-chave para que Estados e regimes se valessem para reforçar o patriotismo nacionalista com os sentimentos e símbolos.¹³¹

¹³¹ Cumpre referir que o nacionalismo dos finais do século XIX, firmado no patriotismo, fidelizava lealdades paradoxalmente não tanto para o país em si, mas apenas para a versão particular desse país: para a construção ideológica, ou seja, numa identificação do modelo de Estado com a nação (Anderson, 2012, pp. 65-75).

Uma das grandes ferramentas do nacionalismo foi sem dúvida a filologia,¹³² na medida em que disponibilizou novos critérios objetivos de pertença de um povo, seguindo as linhas da linguística de Herder e Fichte. Como era ferramenta basilar dos estudos clássicos, tornou-se igualmente a ferramenta principal da investigação histórica medieval, uma ferramenta que, no fundo, foi usada para descobrir a pré-história do nacionalismo alemão (Hobsbawm, 1978, p. 337). Estas ferramentas gêmeas do nacionalismo alemão – os textos e a análise filológica – foram responsáveis por criar não só a história alemã mas, implicitamente, toda e qualquer história. Geary (2008) alerta-nos que “eram um pacote pronto para exportação, fácil de aplicar a qualquer *corpus*, em qualquer língua.” (p. 36).

O efeito deste arranjo foi contagioso e avassalador, uma vez que os movimentos de candidatos a países, ou países, rapidamente politizaram em termos nacionalistas esta questão (Hobsbawm, 1998, pp. 60-91; Anderson, 2012, pp. 123-157). Seguindo o exemplo, criaram o seu próprio aparelho de autocriação nacional, o que incluiria um *corpus* documentado da história nacional e os filólogos, muitos deles formados na Alemanha, elucidaram as origens antigas dos seus países, fundindo o nacionalismo e a historiografia.¹³³ Ainda no campo dos efeitos, não se pode esquecer as infinitas gradações dentro dos grandes grupos linguísticos existentes na Europa que foram separadas, através de regras científicas, em várias línguas. Uma vez que as línguas faladas e escritas¹³⁴ nunca correspondiam exatamente a estas regras

¹³² A chamada filologia indo-europeia ou, se quisermos, indo-germânica comparada nasceu em 1786, quando o orientalista inglês Sir William Jones descobriu que o sânscrito, o grego e o latim tinham uma origem comum, e que o gótico, o celta e o persa antigo eram provavelmente da mesma família. Mais tarde, o filólogo alemão Friedrich von Schlegel desenvolveu a descoberta de Jones. Na geração seguinte, os eruditos alemães Franz Bopp e Jacob Grimm, na pose dessas sugestões antigas e, na verdade, intuitivas, corrigiram-nas, elaboraram um método para examinar o desenvolvimento e as semelhanças entre línguas e criaram a nova ciência da filologia indo-europeia. Esta nova disciplina, entretanto criada, desenvolveu-se rapidamente e tornou-se possível não só para organização e a classificação da família de línguas de que descendiam as línguas eslavas, germânicas, helénicas e românicas, mas também para o estudo científico das suas formas mais primitivas (Anderson, 2012, pp. 104-108).

¹³³ Veja-se, por exemplo, o mundo político nacionalista feito de vanguardas culturais seduzidas pelo modernismo e futurismo, personificadas em referentes ideológicos e culturais, como Teófilo Braga. O nacionalismo português foi incorporado por uma forte componente historicista do ideário republicano. O nacionalismo luso divulgava nessa altura uma imagem de Portugal enquanto império, moldada pela criatividade ideológica, movida pela emoção e paixão, onde apareciam construções de poderes simbólicos. Estes soaram como uma polifonia, sugestivos no realinhamento de pessoas, experimentando-se agrupamentos e estabelecendo-se novas sociabilidades, tendo cabimento nestes preceitos o calendário e os feriados na futura ordenação simbólica do tempo ritualizado pela Primeira República (T. Braga, 1894a).

¹³⁴ Portugal, neste particular, gozava de uma tradição linguística em todo o território que remontava a quase nove séculos. O nacionalismo linguístico, no nosso caso particular, operou-se noutra latitude – na antiguidade e no imperialismo, ideia cara do nacionalismo. A homogeneidade portuguesa também se sentia no campo territorial, fator apreciado pelos exegetas da altura, embora houvesse publicações

artificiais, foram inventadas formas oficiais – usualmente versões sistematizadas de um determinado dialeto local, frequentemente de um grupo politicamente poderoso –, por isso Geary (2008) conclui “o resultado foi as fronteiras linguísticas tornarem-se muito mais rígidas e algumas tradições, orais e nalguns casos mesmo escritas, terem desaparecido praticamente sob a pressão da norma linguística padronizada.” (p. 37).

Em resultado deste tipo de situação, foram necessários programas de educação nacional ambiciosos, onde se incluía a instrução linguística, para que se pudesse criar uma população capaz de usar um idioma nacional. Assim, as instituições de educação acabaram por ser o laboratório de criação do Estado nacional, na maioria dos casos,¹³⁵ não só pela doutrinação de uma ideologia nacionalista, mas também, mais subtilmente, pela disseminação de uma língua nacional que encarnava essa dita ideologia reinante. A afirmação de Hobsbawm (1978) não poderia estar mais certa, sobretudo se tivermos em conta o século XIX europeu “o progresso das escolas e das universidades é indicativo do progresso do nacionalismo, ao mesmo tempo que as escolas e especialmente as universidades se tornaram os seus defensores mais conscienciosos” (pp. 166-167).

A língua acabou por ser o veículo para o ensino da história nacional de um determinado povo ao qual a língua pertencia e cujas aspirações políticas expressava (Reboul, 1980). Assim, em jeito de conclusão sobre esta questão, os filólogos forneceram aos nacionalistas um instrumento para projetar os seus países num passado distante.¹³⁶ Seguindo a tradição de Fichte, afirmaram que as fontes escritas ou – na ausência destas – a filologia histórica provaram a existência de comunidades linguísticas discretas que partilhavam a mesma visão da vida, os mesmos valores sociais e religiosos, o mesmo sistema político.

políticas que duvidassem dessa legitimidade territorial para ser considerada uma nação em pé de igualdade com outras bem maiores. Veja-se Regnault (1843).

¹³⁵ O caso português tinha a vantagem da língua estar há muito estabelecida e, por via disso, exaltava-se de forma superlativa; contudo o nacionalismo republicano, como tivemos já oportunidade de referir, procurou na escola ensinar a ler e a escrever o português, baixando os altos índices de analfabetismo existente. Mas, acima de tudo, tentou inculcar e sacralizar valores ideológicos nos conteúdos educativos, no seu grande suporte básico – o livro. Na verdade, o livro é o grande condensador de conhecimentos, devidamente hierarquizados e esquematizados, sendo por isso um grande capital cultural de memória. Observamos que na escola republicana esse sistema de valores de uma ideologia, de uma cultura, tem como resultado uma tentativa clara de socialização republicana. A escola, o consequente ensino e o livro são, a par dos calendários, meios simbólicos que expressam determinada estratégia de construção e reprodução de tradições, de fixação de uma memória institucional do Estado (Choppin, 1993, pp. 1-16).

¹³⁶ Afinal, esses estudos colocaram em causa o hebraico, o latim e o grego como línguas sagradas, tendo que partilhar a igualdade no plano ontológico, numa multiplicidade de vernáculos, que foram resgatados do esquecimento, reconstruídos numa racionalidade científica, classificados por famílias e com recurso à gramática comparativa. Na altura, todas as línguas eram igualmente dignas de estudo e de admiração (Anderson, 2012, p. 106).

Anderson (2012), na esteira do que acabamos de salientar, afirma que “a intensa atividade destes intelectuais profissionais foi crucial na configuração dos nacionalismos europeus oitocentistas” (p. 107). Ao contrário do mito nacionalista, a língua de um povo não é a base do sentimento nacional e, embora seja símbolo de aspirações nacionais, é na expressão feliz de Einar Haugen (2013) “um artefacto cultural” (p. 267).

Importa ainda referir que, ao identificar fundos e causas nacionais, abre fissuras em determinadas estruturas há muito estabelecidas, algumas delas supranacionais, como eram os calendários controlados quase na inteireza pela religião dominante na Europa. Essa nova entidade denominada nação, que chama a si todas as atenções, sentir-se-á mais cedo ou mais tarde incluída no todo vivido da sociedade. O nacionalismo que eleva a nação galgará todas as esferas de influência, até nas simbólicas, nacionalizando também o calendário. Os feitos dos santos até então celebrados eram de personagens e episódios, muitos dos quais estrangeiros,¹³⁷ que seriam deixados de fora, sendo a galeria reocupada pela compilação nacionalista.

A importância crescente da questão que envolvia a nacionalidade ganha ainda mais expressão emocional, por parte dos seus promotores, quando entra em cena o elemento étnico com enorme pujança, a juntar ao linguístico, já de si controverso, mas igualmente apelativo no campo emocional. Tal é notório pela sua intensificação no interior dos antigos impérios multinacionais, como a Áustria-Hungria e a Turquia. Constituíam agora uma questão eminentemente importante na política interna de praticamente todos os Estados europeus. Os reforços do nacionalismo étnico, na segunda metade do século XIX, foram advindos, na prática, das crescentes migrações geográficas e, diga-se, maciças, de povos e, na teoria, da mudança de paradigma quanto ao conceito central das ciências sociais de Oitocentos – o conceito de “raça” (Finot, 2010). A divisão há muito estabelecida das raças, em função da

¹³⁷ A reação contra as influências estrangeiras, ocorrida no século XIX, foi uma reação nacionalista. No caso português, teve como um dos episódios marcantes a questão religiosa, que episodicamente acompanhou boa parte do século XIX e inícios do século XX. A querela envolvia as ordens e as congregações religiosas consideradas estrangeiras e nocivas para a soberania e progresso nacionais. Esse perigo latente advinha do ultramontanismo, contrariando a afirmação nacional do poder do Estado e de uma igreja nacional. O auge desse discurso anticlerical é monopolizado pelo jesuitismo, como o principal alvo. Tratava-se de uma organização solidamente estruturada, que dispunha de uma extensa rede implantada um pouco por todo o mundo. *Vide* os seguintes trabalhos: L. Abreu (2004), L. Abreu e J. Franco (2010). Noutra latitude, de uma forma geral e política, qualquer que fosse a natureza do nacionalismo que ganhou notoriedade, todas as suas versões têm algo em comum: uma rejeição dos novos movimentos socialistas proletários, precisamente em virtude de serem proletários, assente nas classes sociais, mas também porque eram militantemente internacionalistas ou, no mínimo, não nacionalistas (Gellner, 1993, pp. 40-53).

diferenciação da cor da pele, era por esta altura desenvolvida mediante um conjunto de diferenciações raciais, que separavam povos com pele clara.

Pelo facto de haver ferramentas linguísticas para identificar povos, antes mesmo de estes terem tido a noção de que eram efetivamente povos, junta-se agora este novo substrato que não tardará em tornar-se uma disciplina “científica”, desenvolvida com o mesmo objetivo. Essa nova ciência que juntava a questão étnica e arqueológica primou pela procura dos vestígios materiais das suas especificidades culturais, para encontrar a origem geográfica de um povo (Olsen & Kobylinski, 1991, pp. 9-11). No caso de uma língua corresponder a um povo específico que partilhava costumes e valores comuns, essas diferenças culturais manifestar-se-iam nos artefactos físicos que a arqueologia pudesse recuperar.¹³⁸ As implicações desta nova tradição da arqueologia étnica foram responsáveis pela enorme importância conferida nas reivindicações territoriais, na época em estudo, mas também durante parte do século XX.¹³⁹

Por outro lado, o evolucionismo de Darwin forneceu ao racismo aquilo que poderia ser considerado um conjunto de motivos de ordem científica, para impedir a entrada, maltratar, expulsar e até matar estrangeiros. Podem verificar-se claras interações entre o racismo e o nacionalismo, além de que o nacionalismo linguístico e o nacionalismo étnico se reforçavam mutuamente, contudo aquilo que aproximou ainda mais a “raça” da “nação” foi a prática de empregar ambos os conceitos como sinónimos e de os generalizar (Finot, 2010).

¹³⁸ A procura em causa foi particularmente pródiga entre os arqueólogos alemães, interessados nas origens dos povos germânicos e, mais tarde, dos arqueólogos eslavos. O proponente mais importante desta tese de que poderiam ser atribuídas tradições específicas de cultura material a grupos linguísticos foi Gustaf Kossinna, que quis estabelecer a correspondência direta entre povos antigos e determinadas culturas materiais. Estava plenamente convencido de que seria capaz de identificar grupos étnicos conhecidos inicialmente através de textos clássicos medievais e que tinham sido reconhecidos pela filologia através de uma investigação que seria capaz de identificar povos muito para além do tempo histórico, até mesmo à Idade do Ferro. Tais marcas étnicas distintivas deram aos parâmetros linguísticos de etnicidade uma dimensão material. Deste modo, Kossinna postulou uma relação direta entre língua, cultura material e povos conhecidos a partir de fontes históricas. O mais importante foi que isto proporcionou a Kossinna e aos seus seguidores (com claros veios de visão racista, aproveitados e exponenciados mais tarde pelo nazismo) a possibilidade de traçar itinerários migratórios seguidos pelos povos alto-medievais na sua migração das suas terras de origem até ao mundo romano (Fladmark & Heyerdahl, 2015, pp. 21-22).

¹³⁹ A título de exemplo, Geary (2008) afirma que, com base nos acontecimentos mais recentes da história da Europa, concretamente nos Balcãs, continua a pesar consideravelmente o nacionalismo étnico. Tudo isto parece muito distante daquilo que Plínio concebera – que os povos eram unidades territoriais organizadas geográfica e politicamente e não grupos sociais e culturais. Essa forma de ver a realidade perdurou de tal forma, que nos inícios do século VIII D.C., eram as identidades políticas e não étnicas que caracterizavam as populações que viviam no que outrora fora o denominado Império Romano.

Antes ainda de enveredarmos pelo nacionalismo luso, feito de singularidades e emotividades, será pertinente referir que não constituiu qualquer motivo de surpresa o facto de que o nacionalismo se ter expandido exponencialmente, desde meados da década de 70 de Oitocentos. Este nacionalismo foi fruto das grandes mudanças sociais, políticas e até da conjuntura internacional, as quais ofereciam atitudes de enorme hostilidade para com os estrangeiros (Hobsbawm, 1998, p. 103). Socialmente, factos novos foram capazes de proporcionar um campo consideravelmente alargado para desenvolver novas formas e formatos de comunidades imaginadas e de experienciá-las no tempo (Anderson, 2012, pp. 70-75).

Essas nacionalidades são inventadas devido ao grande descontentamento das classes médias-baixas, às rápidas investidas da Modernidade, às novas e pouco tradicionais classes e estratos sociais, que se encontravam agora em rápido crescimento nas sociedades urbanizadas dos países desenvolvidos, e às migrações sem precedentes, que espalharam por todo o mundo uma multidão de povos, considerados uma ameaça estrangeira temível (Romein, 1978, p. 108).

Concordamos com Anderson (2012), que afirmou que esses fundamentos nacionalistas não só beneficiaram do declínio das entidades religiosas e dinásticas, mas também, a par das mudanças sociológicas, da ocorrência de “uma mudança fundamental nos modos de percepção do mundo, uma mudança que, mais do que qualquer outra coisa, tornou possível pensar a nação” (p. 44). Sublinhemos aqui que se estabeleceu a rutura completa do tempo estático, de mediação divina, feita de ausência de cortes temporais, que já vinham desde o Iluminismo. A apreensão do tempo tornara-se agora uma cadeia infinita de causas e efeitos, separando o passado do futuro.

A simultaneidade do tempo marcado pela prefiguração e o cumprimento é uma ideia cada vez mais estranha, sobretudo a partir dos nacionalismos, por isso Walter Benjamin (2007) explica e chama a esse tempo indiviso em desuso “messiânico, uma simultaneidade do passado e do futuro num presente momentâneo” (p. 265). Para Benjamin, o tempo passa a ser vazio e homogéneo e no interior desse tempo o mundo avança (p. 263) mediante organismos sociais autónomos, como as nações, que se movem ao ritmo do calendário e quiçá refazendo o calendário. Anderson (2012) assevera que na génese do nacionalismo, um dos fatores predominantemente decisivos foi a consciência da noção da coincidência temporal pontuada pelo relógio e pelo calendário (p. 46). Assim, a ideia de que as pessoas, as famílias, as entidades religiosas ou seculares realizam ações num mesmo tempo marcado pelo relógio e

pelo calendário é precisamente análoga à ideia de nação, também concebida como uma comunidade solidamente constituída, que transcorre a história continuamente. Formas imaginativas como o romance e o jornal são, para Anderson (2012), cruciais para a transformação de que temos vindo a falar, contribuindo para o nascer de uma comunidade imaginada, que é a nação. Segundo o autor, estas duas formas proporcionaram os meios técnicos para representar o tipo de comunidade imaginada que é a nação.

Veja-se o caso do romance português em Eça de Queirós. De entre os romances de Eça de Queirós, tais como *Os Maias* (a obra, em particular, que nos interessa), há uma tendência do autor em manifestar uma angústia de fim de século e de fim de regime, procurando o sentido da reconstrução nacional, situação que de resto acompanhava os ideais dos intelectuais da altura. Seja como for, a literatura procurava mergulhar na história, fosse direta ou indiretamente, como foi o caso de Eça de Queirós, muitas vezes à sombra das comemorações dos feitos passados e das angústias presentes e anseios futuros da nação portuguesa.¹⁴⁰

Sem dúvida que Eça de Queirós, através de *Os Maias*, possibilita diferentes olhares romanescos sobre a sociedade portuguesa, onde o tema da ruína testemunha uma preocupação ontológica, consubstanciada no mito do sebastianismo e da idade de ouro, que importa resgatar.¹⁴¹ Essa rede mítica complexa e arcaica,¹⁴² ligada à noção de tempo humano, de busca pelas origens e do porvir, metamorfoseia-se também no romance, relacionando-se

¹⁴⁰ Produções culturais como o romance têm como mote recriar o passado no presente. O discurso literário ocupa assim um lugar muito importante na construção dessas narrativas sobre o passado, os antepassados e as tradições, mesmo que seja crítica. O romance histórico é uma das formas de expressão mais usadas para comemorar, sem esquecer o drama e a poesia. Qualquer dos géneros foi utilizado nos grandes centenários dos finais do século XIX. O carácter da ficção, assente num romance, dá ao autor uma grande liberdade para recriar a história e, sobretudo, para trabalhar com as emoções do público (João, 2003, pp. 597-598).

¹⁴¹ Eduardo Lourenço no seu livro *Labirinto da Saudade*, empreende uma reflexão crítica marcada pela ironia, sobre diversos discursos identitários de Portugal, sobre os seus mitos culturais e sobre as imagens por eles criadas no imaginário nacional. O seu discurso gira com frequência em torno de visões proféticas de Almeida Garrett, de Alexandre Herculano, de Eça de Queirós, de Antero de Quental e de Oliveira Martins e sobre as retrospectivas proféticas de Camões. Na trama do imaginário português convivem a imagem de reino cristão, o sentimento de isolamento e fragilidade, o sebastianismo e a ideia peregrina de um povo messiânico, bem como o país predestinado à colonização e ao império.

¹⁴² Investigadores como Mircea Eliade estudaram de modo profundo a estrutura e a função dos mitos nas sociedades arcaicas, em que a história dos começos é transumana, de dimensões épicas, tornando-se exemplar e, por conseguinte, passível de se repetir, transformando-se num modelo que justifica os atos humanos. Tais investigações permitiram perceber a estrutura e a função desses mitos naquelas sociedades e, ao mesmo tempo, observar que os mesmos vão sobreviver em épocas recentes, como aquela que estudamos, obviamente modificados, diríamos radicalmente modificados. Para analisar: Eliade. (2000b, p. 17, 2000a, pp. 10-14), Barthes (2007, pp. 261-280) e Jabouille (1993) tecem considerações pertinentes sobre as questões mitológicas.

intrinsecamente com a mutação incessante do mundo, assumindo uma mitologia ajustada à ideia de progresso. Tal é fortemente expresso na produção literária de que estamos a tratar, não deixando de ser um reflexo de uma tendência ocidental europeia da época. Tratava-se de um dispositivo para apresentar uma diversidade temporal feita de simultaneidade.

Os romances portugueses do século XIX, sobretudo os do último quartel, apresentam caracteristicamente aspetos em comum, no que concerne à representação do tempo.¹⁴³ Efetivamente, o romance é a representação literária por excelência no que ao tempo diz respeito. A narração nestes moldes limita-se a refletir e a representar um tempo de certo modo preexistente, mas igualmente uma elaboração textual consubstanciada no seu próprio tempo, com o seu enredo cronológico, com sugestionamentos e pronunciamentos promissores para tornar inteligível e potenciar o futuro da história que se conta ou da lição que a mesma encerra.¹⁴⁴

Convém referir ainda que, em termos de características, os romances pertencem e obedecem a um género narrativo da literatura, que apresenta uma sequência de factos interligados, que ocorrem ao longo de um certo tempo. O marcador principal desse tipo de textos é a relação temporal que se estabelece entre os factos, mesmo que não sejam narrados na sequência temporal em que ocorrem. Quatro elementos sobressaem na estrutura do romance: narrador, personagens, enredo e tempo, sendo este último crucial, no que ao nosso estudo e campo de análise diz respeito, utilizando como peça de trabalho o romance *Os Maias*, de Eça de Queirós, como meio de representar a nação através do tempo das suas personagens.

Este romance não nos apresenta um seguimento temporal linear, antes pelo contrário, apresenta uma estrutura complexa, na qual interagem vários tipos de tempos, que importa sublinhar. *A priori*, podemos estabelecer três tempos, que formam um nítido jogo de espelhos

¹⁴³ É frequente, no romance português, no romance do século XIX, ou até mesmo no romance do século XX, figurar na abertura inicial uma indicação de tempo, sendo *Os Maias* um dos casos paradigmáticos dessa tendência: “A casa que os Maias vieram habitar em Lisboa no outono de 1875 era conhecida na vizinhança” (Queirós, 2014, p. 5). Outros exemplos: “Aos vinte e um de março do corrente ano de mil oitocentos e cinquenta e seis, pelas onze horas e meia da noite, fez justamente quarenta e sete anos que o sr. João Antunes da Mota, morador na rua dos Arménios, desta sempre leal cidade do Porto, estava em sua casa” (Branco, 1965, p. 23); “Pelas nove da manhã desse dia de setembro cheguei enfim à estação de Évora” (Ferreira, 2010, p. 13).

¹⁴⁴ A revisão do passado é um dado constante nos romances, inclusive nos mais recentes, de maneira mais ou menos explícita: o passado nacional surge como pano de fundo *No Vale da Paixão*, de Lídia Jorge, mas podem constituir o essencial do tempo diegético e de contestação da história, detetando nela exemplos de exploração e de repressão em *O Memorial do Convento*, de José Saramago, ou *Um Deus Passeando pela Brisa da Tarde*, de Mário de Carvalho. Vide: Torgal, Mendes, e Catroga (1996, p. 527).

temporais. Toda a sucessão de eventos que comportam um antes, um agora e um depois remetem-nos para um horizonte diegético em que o tempo é inevitável. Por outro lado, esse universo é instituído pelo discurso narrativo, numa sequência mais ou menos extensa de enunciados articulados com o tempo histórico. Entendemos por tempo histórico aquele que se desdobra em dias, meses e anos, vividos no âmbito das personagens do romance, refletindo acontecimentos cronológicos. No romance em estudo, o tempo histórico é completamente dominado pelo intencional encadeamento de três gerações de uma família, cujo último membro – Carlos – se destaca relativamente dos outros. A fronteira dita cronológica situa-se entre 1820-1887, sensivelmente. Assim, verificamos que o tempo concreto da intriga compreende 70 anos, nos quais se conta uma novela e várias histórias pessoais, dentro da história de um país.¹⁴⁵

A esse propósito, Vítor Silva (1990) refere:

O tempo da diegese comporta um tempo objetivo, um tempo público, delimitado e caracterizado por indicadores estritamente cronológicos atinentes ao calendário do ano civil – anos, meses, dias, sem esquecer em certos casos as horas – por informações relacionadas ainda com este calendário, mas apresentando sobretudo um significado cósmico – ritmo das estações, ritmo dos dias e das noites. (pp. 745-746)

Pode aferir-se uma relação inusitada entre o tempo histórico desta peça literária e a evolução do conceito de feriado, pois as reminiscências desse conceito começam a ganhar corpo a partir de 1820, com o surgimento do liberalismo, acompanhado pela fase da regeneração na Monarquia Constitucional, culminando com a instauração da República. Podemos adiantar que os aspetos de ordem comemorativa em termos de calendário ganhavam força, sem o carácter público futuro que ainda hoje povoa os nossos dias. Efetivamente, o tempo histórico na narrativa dos feriados estende-se e redefine-se no tempo do romance em análise.

O tempo discursivo é aquele que se deteta no próprio texto organizado pelo narrador (autor), ordenado ou alterado logicamente, alargado e resumido.¹⁴⁶ Na obra, o discurso inicia-

¹⁴⁵ O estudo sobre o romance, em geral, sobre o texto de ordem narrativa, leva a maioria dos teóricos a concentrar-se na questão do tempo. *Vide* estes exemplos: Villanueva (1977) e Higdon (1977).

¹⁴⁶ O domínio do narrador na trama permite-lhe fazer relatos concisos ou sumários fragmentados de certos acontecimentos ocorridos em longos períodos de tempo. Em *Os Maias* isso acontece, senão vejamos: “E esse ano passou. Gente nasceu, gente morreu. Searas amadureceram, arvoredos murcharam. Outros anos passaram” (p. 689).

se no outono de 1875, data em que Carlos, concluída a sua viagem de um ano pela Europa, após a sua formatura, veio com o avô instalar-se definitivamente em Lisboa. Recorrendo ao processo da analepse, o narrador vai, até parte do capítulo IV, referir-se objetivamente aos antepassados do protagonista da história, relatando a juventude e o exílio de Afonso da Maia, a educação, o casamento e o suicídio de Pedro da Maia, e a educação de Carlos da Maia e a sua formação académica em Coimbra, com o intuito claro de recuperar o presente da história que havia referido nas suas primeiríssimas linhas do livro.

Esta primeira parte pode considerar-se uma espécie de novela introdutória que vai durar cerca de 60 anos. Esta analepse ocupará 90 páginas, apresentadas por meio de resumos e elipses. Portanto, depreendemos que o tempo histórico é muito mais longo do que o tempo discursivo. Essa magistral construção literária coloca-nos perante um facto a reter: o tempo que vai do outono de 1875 a janeiro de 1877 traduz uma tentativa para que o tempo histórico venha a coincidir com o tempo do discurso, que afinal ocupa 716 páginas! Para tal, Eça de Queirós recorre insistentes vezes à cena dialogada. A elipse do último capítulo decorre passados 10 anos, quando Carlos e Ega se reencontram em Lisboa.

Sem dúvida que o poder do autor do romance sobressai, sendo um dos grandes referentes do século XIX, e, como organizador social da história, intervém no tempo da mesma. Mais do que isso, socorre-se de um artifício literário que lhe confere a capacidade de estruturar um presente a partir de um fragmento que interessa do passado criado na analepse.¹⁴⁷ Essa processualidade utilizada nos romances, no caso, em *Os Maias*, terá nos precursores liberais e republicanos, de destacados vultos do campo das letras e de outros sectores científicos, contemporâneos de Eça de Queirós, aplicação semelhante.¹⁴⁸ O projeto assentava na afirmação de uma legitimação de índole histórica, feita seletivamente do passado que mais interessava, onde se destacavam as grandes personagens, os acontecimentos, a própria nação e as ideias que marcaram os combates pela concretização do ideal do progresso, que passava também pela laicização do tempo.

¹⁴⁷ É recorrente no romancista naturalista, após apresentação das personagens principais, utilizar analepses mais ou menos extensas para analisar numa toada positivista, as forças determinantes – hereditariedade, influência do meio, constituição fisiológica e temperamental, modeladoras do personagem. *Vide*: Vassalo (1994, pp. 108-110).

¹⁴⁸ Neste sentido, Bakhtin concebe que o fenómeno literário, à semelhança de qualquer outro de cariz ideológico, é simultaneamente determinado na esfera externa por fatores da vida social e internamente pelo que lhe é intrínseco. Cremos ser o caso em estudo no romance e no calendário também (Bakhtin & Medvedev, 1991, p. 29).

Reforçava-se a convicção nos ideais progressivos e emancipatórios herdados do século XVIII, afirmando-se a autonomia do indivíduo, mas também da nação, perante a transcendência ética e do calendário da religião e a sua capacidade de criar uma alternativa racional no calendário, com intervenção no espaço público.

A ficção romanesca que temos vindo a abordar insere-se numa frase apropriada de Manuel Martins (2003):

Independentemente das questões de valor estético, julgo que é à presença da ficcionalidade (ou à representação/interpretação ficcional da realidade) que se deve a identificação milenar da literatura. Neste sentido, sem ficção nunca houve, não há nem haverá literatura. A partilha cultural deste denominador comum, quase intuitiva na sua universalidade, prova-o amplamente. (p. 51)

Cabe neste âmbito ficcional o tempo dito psicológico, dito mais fluído e mais complexo, um tempo considerado subjetivo do vivido da personagem, muitas vezes carregado de densidade dramática. Pode considerar-se que é um tempo refratário, que tanto se alarga ou se encurta conforme o estado de espírito em que se encontra a personagem. No romance, embora de forma pouco frequente, é possível evidenciar alguns momentos de tempo psicológico, tais como Carlos a recordar o primeiro beijo dado à Condessa de Gouvarinho, ou, na companhia de Ega, contemplando o Ramalhete abandonado com recordações nostálgicas do passado, no final do livro, por exemplo. Este tempo surge como uma temporalidade obtusa, nada consentânea com o tempo linear, chegando mesmo a ser heteromórfica em relação ao calendário, introspetivo nalguns momentos, noutros, porém, projetando-se no futuro, tempo que David Higdon (1977) não hesitou em chamar de “tempo politemporal” (p. 106).

De alguma forma, quem pensa antes de verter no texto a sua narrativa, vivencia internamente um tempo psicológico, fator que não fora alheio ao romancista Eça de Queirós. Teorizar sobre seja o que for, inclusive sobre a nação e o seu nacionalismo, implica um processo de mediação temporal, que pode ser efetivado de um conjunto vasto de tempos psicológicos criadores, onde também subjaz uma organicidade de tempos da peça literária em construção, ao nível mental, antes de passar a escrito. Numa ótica parecida, quem concebe ideias políticas e sociais que se traduzem em vivências – como uma nova sistematização do calendário – precisa de observar, intuir e ponderar introspetivamente, em termos pessoais e em grupo, com variações de tempo mais ou menos extensas para, por fim, propô-las

publicamente, de forma oral, escritas em documento, discuti-las e, finalmente, torná-las mais tarde em lei, culminando num tempo histórico e narrativo ajustado a essa realidade, feita também de um tempo e de tempos anteriores marcados também pela subjetividade.

Devemos notar que as ações temporais inclusas na trama deste ou de qualquer outro romance, sobretudo da época dos nacionalismos, são caracterizadas pela realização num mesmo tempo marcado pelo relógio calendarizado, demonstrando a grande novidade deste mundo imaginado que é evocado pelo autor nas mentes dos seus leitores. A progressão do tempo interior do romance para o tempo exterior do leitor fornece uma confirmação sólida de uma certa comunidade particular que engloba as personagens, autor e leitor, que avançam num tempo calendarizado. No caso português, imagina-se através dos romances, em simultâneo, um país em ruínas e outro em ascensão, recorrendo, num caso ou noutro, às marcas de identidade nacional que nos distinguem. Isso é feito no sentido negativo, acentuando a necessidade de readquiri-las em face de determinadas vicissitudes, no positivo, valorizando os ativos que podem catapultar-nos para o ressurgimento nacional.

Este texto ficcional fornece-nos sumariamente num mês, num ano e numa década específicos, uma determinada cultura de um país que é descrita nos detalhes por forma a ser reconhecida. Também aqui somos capazes de ver uma caracterização de um povo nacional nas suas ações e movimentações, cujo *pivot* é uma personagem central, por entre um cenário sociológico. Nesse horizonte delimitado, funde-se o mundo interior do romance com o mundo que lhe é exterior numa simbiose. Representa-se uma entidade abstrata, mas nacional e agregadora que emerge num plano temporal concreto, que quando mais tarde atingir um determinado estatuto se autocomemora em capitais simbólicos cristalizados.

O papel dos jornais também foi determinante na valorização da nação e do nacionalismo europeu, algo que Anderson (2012) refere no seu trabalho sobre *comunidades imaginadas*, referindo que há parecenças entre ler um jornal e o romance.¹⁴⁹ A seu ver, o jornal também relata histórias através das notícias do mundo real (pp. 54-57), explicitando

¹⁴⁹ Pode salientar-se que, no caso português, o romance inicialmente era incorporado nos jornais periódicos, adquirindo mesmo maior relevância a partir do final da década de 1840, projetando-se com maior incremento com a Regeneração, ao expandir-se com regularidade. Publicado em fascículos, só mais tarde seria editado em livros. Matérias como estas, à medida que os jornais proliferam e ganham maior alcance no público, não só multiplicam as publicações periódicas noticiosas, como se segue um surto de literatura específica no campo das ciências, artes, literatura, sátira, política partidária, economia, instrução e enciclopédias, filosofia, história, etc. Sem esquecer que os primeiros periódicos impressos foram os almanaques, reportórios, prognósticos e calendários, matéria, de resto, que iremos abordar em momento oportuno. Observemos em pormenor estes aspetos inerentes à imprensa, na obra portuguesa, mas bem documentada sobre estas questões: Tengarrinha (2013).

que a data no topo do jornal marca o decurso regular do tempo, em que o mundo avança, à medida que conta as suas histórias particulares e coletivas, nomeadamente dos povos e das nações. O papel da imprensa noticiosa e da imprensa segmentada criou um ritual diário, nalguns casos com intervalos curtos, num fluxo contínuo que posiciona as sociedades e lhes forma a opinião, enraizando uma visão do mundo e da sua própria nação no viver quotidiano.

Não devemos, nestes termos, estranhar que as nações e os próprios regimes fossem pontos nodais de agregação de lealdades, visto que o declínio das antigas certezas, o desenvolvimento tecnológico e de comunicação de massas e o próprio capitalismo de imprensa foram o mote mais fecundo que precipitou essa busca.¹⁵⁰ Neste último caso, desencadeou novas formas de as massas pensarem sobre si mesmas e de se relacionarem, num tempo próprio. Por isso Anderson (2012) ajuda-nos a perceber melhor a questão nacionalista na apreensão do tempo ao referir: “Não é pois surpreendente que, por assim dizer, se tivesse desencadeado a busca de uma nova forma de ligar a fraternidade, o poder e o tempo num todo significativo” (p. 57). O desenvolvimento da imprensa, enquanto veículo de criação de ideias inteiramente novas, favoreceu o surgimento de comunidades nacionais de um novo tipo: “Horizontais, seculares e transversais ao tempo” (p. 65).

Anderson, ainda em *Comunidades Imaginadas*, assegura-nos que a imprensa contribuiu decisivamente para o surgimento quer da consciência nacional das nações, quer da sua apreensão do tempo próprio e posterior aproveitamento dos nacionalismos. Segundo ele, os fatores independentes, mas convergentes, foram a mudança das características do latim, em virtude dos esforços dos humanistas, que recuperaram a vasta literatura da Antiguidade pré-cristã, recorrendo assim ao latim mais antigo, logo distanciando-se do latim eclesiástico. Depois foi o impacto da Reforma Protestante, que permitiu que a imprensa ganhasse independência do monopólio católico e produzisse literatura em massa, explorando o mercado da imprensa de então, para que houvesse uma comunidade de leitores ampla, com incidência nos países do norte da Europa, que pelo enorme caudal literário permitiu edições populares e económicas. Por último, o latim na sua universalidade, na Europa medieval, nunca terá correspondido a um sistema político universal, logo a lenta e irregular propagação, em termos geográficos, de vernáculos específicos enquanto instrumentos de centralização administrativa

¹⁵⁰ A imprensa aparece como resposta à necessidade de informação mais fluida e regular, beneficiando do crescente interesse público pela notícia, que lhe permitia um conhecimento mais seguro da realidade nacional e, no geral, satisfazer a curiosidade dos acontecimentos internacionais. Nestes dois últimos casos, serviria para consciencializar e integrar num sistema global e para não deixarem de ter relação com o próprio meio em que se estava integrado (Tengarrinha, 2013, p. 47).

foi aproveitada por certos monarcas.¹⁵¹ Muito embora tenha este último aspeto precedido a própria imprensa e a contestação religiosa (Anderson, 2012, pp. 66-68).

Finalmente e concordando com Anderson, as línguas da imprensa europeia lançaram as bases das consciências nacionais e, acrescentamos nós, de uma apreensão do tempo em termos coletivos, mas vivido refratariamente ao abrigo da entidade abstrata da nação. O autor adianta-nos que essas línguas proporcionaram campos unificados de trocas e comunicação que se situaram abaixo do latim e acima dos vernáculos orais. Permitiu uma fixação da língua, o que inevitavelmente deu o seu contributo a longo prazo para que se criasse o conceito de *antiguidade*, que é tão relevante na noção subjetiva de nação e que os nacionalistas europeus tanto exploraram. Esse poder capitalista da imprensa criou línguas de poder de um tipo diferente dos antigos vernáculos administrativos, prevalecendo os dialetos mais próximos de cada uma das línguas de imprensa, dominando inevitavelmente as suas formas finais (Anderson, 2012, pp. 70-73).

Podemos ressaltar que a convergência do capitalismo e da tecnologia de imprensa sobre a diversidade de línguas fomentou a possibilidade de uma nova entidade temporal, com tempo próprio, a qual, pela sua morfologia básica, preparou o terreno para a nação moderna, que os nacionalismos tanto superlativaram ao extremo. Deve mencionar-se que, nessa altura, as fronteiras políticas existentes de marcações dos limites máximos do expansionismo dinástico ganharão novo fôlego, sendo uma das bandeiras do nacionalismo que carrega consigo um novo espaço vetorial do tempo. Não podemos, por isso, estranhar que a nação edificada nestas bases e sob os auspícios do nacionalismo chame a si o monopólio do tempo social e exerça o poder de fabricar uma diversidade de tempos que se ajustem à sua dimensão, tendo no calendário um dos seus mais fortes representantes.

Ocupemo-nos agora do nacionalismo português, após esta visão de conjunto que foi proporcionada em relação ao contexto europeu. A presente análise visa sistematizar dinâmicas históricas e concetualizações políticas em torno da Questão Ibérica, do *Ultimatum* e, consequentemente, do nacionalismo português, que não padeceu dos mesmos condicionalismos doutros países europeus. Na Europa, Portugal era um país, apesar de pequeno, genuinamente homogéneo; o seu nacionalismo, embora doutrinariamente

¹⁵¹ Em todos os casos é preciso ter o cuidado de frisar que o processo da escolha de uma língua nessa altura foi algo gradativo, em nada consciente, sendo portanto quase fortuito. Nessa medida, embora desse o seu contributo e tivesse peso na formação das nações, numa fase ainda embrionária, não carregou o estigma das políticas linguísticas deliberadamente promovidas no século XIX, pelos nacionalismos linguísticos hostis e populares (Seton-Watson, 1977, pp. 28-75).

diversificado, teve particularismos e é devedor de uma época marcada pelo nacionalismo europeu. A não esquecer que também é marcado pelo complexo jogo de poderes hegemónicos entre Estados-nação e impérios. Todo este arsenal traz no seu bojo novas mediações temporais, reproduzindo por vezes afirmações de mitologia programática, como aquela que se segue:

Uma vez atingido um certo grau de desenvolvimento europeu, as comunidades linguísticas e culturais de indivíduos, tendo amadurecido silenciosamente ao longo dos séculos, emergem do mundo da existência passiva como povos. Adquirem consciência de si próprias como uma força com um destino histórico. Exigem o controle do Estado, como o mais poderoso instrumento de poder disponível, e lutam pela sua autodeterminação política. 1789, o ano da Revolução Francesa, marca o aniversário da ideia política da nação e o ano do nascimento desta nova consciência. (Renner, 2010, p. 89)

O referente ideológico essencial de vários doutrinadores, com diversas apropriações políticas e programas políticos partidários, teve derivas importantes como a Questão Ibérica,¹⁵² que acrisolou a reflexão da identidade nacional no terceiro quartel do século XIX, e colocou na ordem do dia a permanência de Portugal como nação independente, acicatando o nacionalismo português.¹⁵³ Em face do exposto, parece-nos pertinente advertir que, em Portugal, a partir de meados do século XIX, passa a existir um tempo cada vez mais forte e intenso de práticas de nacionalismo liberal, democrático e, no que ao nosso âmbito de trabalho interessa, republicano.

Os projetos iberistas,¹⁵⁴ ou seja, a união dos dois países peninsulares, foram diversas vezes formulados ao longo da história, vindo à ribalta inevitavelmente em momentos de crise.

¹⁵² A polémica gerada pela Questão Ibérica foi amplificada nos meios de comunicação e na opinião pública, dando inclusive origem a numerosos livros, folhetos, opúsculos, crónicas, correspondências, poemas, caricaturas, evocações históricas, etc.. Sem esquecer a criação da Associação 1.º de Dezembro, como comissão central, mas desdobrada em numerosas delegações locais, tendo inscrito a comemoração da Restauração na liturgia cívica nacional em todo o território português, reorganizando inclusive a componente militar do país. Como A. Nogueira (2000) disse, esse efeito multiplicador tornou-se num fenómeno patológico (pp. 285-286).

¹⁵³ O grande ponto de chegada desta novidade europeia chamada “Estados-nação” será a afirmação geopolítica do princípio de nacionalidade ou de soberania nacional, que após ter percorrido o primeiro quartel do século XX europeu ganhará estatuto jurídico na comunidade internacional com a criação da Sociedade das Nações em 1919, a qual contou com a participação do Estado português, precursora da ONU – Organização das Nações Unidas, criada no pós-Segunda Guerra Mundial (E. Leal, 1999).

¹⁵⁴ De entre as várias, duas fórmulas foram dominantes: a monarquia unitária que concebia a união peninsular sob uma coroa, restaurando a importância da Península no concerto das nações e na base de uma economia próspera; a outra fórmula seria a República federalista que mesclava a doutrina colhida

Veja-se a conjuntura dos casos que envolveram as invasões napoleónicas, a consequente instalação da corte no Brasil e a independência do Brasil, que fizeram com que se equacionasse a viabilidade de Portugal como nação independente. Estes e outros fenómenos de natureza internacional¹⁵⁵ levaram a refletir e a repensar a identidade, constituindo um verdadeiro dilema da nacionalidade, de equilíbrio extremamente difícil, que certamente ajuda a explicar também as suas polémicas, que Catroga (1985) explica nestes termos: “Dilema em que se debatia o ideal ibérico: salvaguardar a identidade nacional sem bloquear a integração de Portugal nessa caminhada para a edificação da *cosmopolis*” (p. 423).

As origens, apagamentos e reacendimentos desta polémica foram vários; contudo, importa sublinhar que ninguém ficou imune a estes ideais e realizações – aliás, por vezes contraditórios nas suas manifestações e objetivos – e, desta forma, começaram a surgir a partir de 1852, com a publicação da obra do diplomata espanhol Sinibaldo de Mas, *A Ibéria*.¹⁵⁶ Nesta obra, advogava-se a união pacífica dos dois países sob a fórmula monárquica e enfatizava-se as vantagens económicas decorrentes para Portugal.¹⁵⁷ Decididamente, as ideias então defendidas na obra estavam longe de ser consensuais, pelo que foram rebatidas com argumentos diferentes, que iam do campo republicano ao monárquico legitimista.¹⁵⁸

Alguns iberistas portugueses de feição republicana federalista, sobretudo da primeira geração, como o seu maior arauto de então – José Félix Henriques Nogueira – não rejeitavam a união monárquica como primeira fase da concretização do ideal ibérico, crenes convictos

nos exemplos dos Estados Unidos da América e da Suíça. Esta fórmula ancorava-se nas autonomias locais. Os federalistas partiam da ideia de uma Europa que pudesse salvaguardar a autonomia dos povos, numa toada de convivência crescentemente mundializada. Em virtude disso, foram sensíveis às dominações de pendor imperialista, que apenas deixavam de ser cabíveis quando os povos com afinidades geográficas, culturais e étnicas redefiniram as suas relações recíprocas e construíram novos equilíbrios geoestratégicos. A corrente federalista era conotada, em larga medida, com os republicanos. Vide: M. Pereira (2012, p. 57), Catroga (1985).

¹⁵⁵ Este debate em Portugal é marcado pelas projeções e lutas na consolidação dos Estados-nação, no contexto em que emerge o reordenamento europeu, muito por culpa do imperialismo britânico e da decadência ibérica. Deste modo, julgava-se que apenas a união do todo peninsular teria a devida força de pendor económico e político, para se impor na Europa, ao mesmo tempo que estava à altura de defender as suas colónias e intensificava a sua exploração (Catroga, 1993). Antero de Quental (2010) defendeu na célebre Conferência do Casino Lisbonense que deveria haver uma federação democrática.

¹⁵⁶ Obra muito lida e alvo de comentários vários, este exemplar foi sobejamente anunciado na imprensa da época e difundido através de três edições portuguesas (1852, 1853 e 1855), sucessivamente corrigidas e aumentadas, sempre profusamente ilustradas (Calafate, 2006, pp. 20-22).

¹⁵⁷ Consultar esta obra de referência: Mas (2012).

¹⁵⁸ No campo monárquico legitimista, figuravam nomes como os de Carlos José Caldeira, Albano Coutinho e Cláudio Adriano da Costa. Havia elementos, como Feliciano António Marques Pereira, que propunham a Confederação Monárquica que, na sua forma de ver, potenciava as vantagens da união, sem que isso levasse a renegar a nacionalidade. Para ele estava fora de questão a fusão completa da Península Ibérica. Digno de consulta: *Confederação Ibérica. Bases de Um Projeto de Tratado de Aliança Ofensiva e Defensiva e de Liberdade do Comércio entre Portugal e Espanha*, (1859).

de que, no futuro, a fórmula republicana seria escolhida pelos cidadãos para que se realizasse a completude do plano. Em termos gerais, embora os republicanos não fossem os únicos defensores da causa, os sucessivos programas do Partido Republicano fazem eco dessa tendência federalista pró-ibérica, apesar de se distanciarem dos ideais que incorporavam a construção de um Estado Ibérico.¹⁵⁹ Esse desígnio nacional, partindo da perspectiva federalista, pode ser sintetizado num artigo de 1852, de Custódio José Vieira, um afamado advogado que nutria simpatia pela causa republicana e que se declarou adverso a qualquer rivalidade de carácter nacional ou entre nações, ao defender a federação ibérica como a verdadeira solução para o problema nacional, ao unir os dois povos, pelo vínculo fraternal (*O Nacional*, 1852, 15 julho).

Segundo Maria da Conceição Meireles Pereira (2012), o grande surto publicista de artigos em jornais da causa ibérica ocorreu na década de 50 do século XIX (p. 59). Esta investigadora da Faculdade de Letras da Universidade do Porto tem o cuidado de inventariar um conjunto de publicações lisboetas e portuenses, onde é feita uma defesa argumentativa do ideário iberista, que cobria vastas matizes, desde o Absolutismo à República (pp. 59-63). Nuns casos, a defesa situa-se na linha da Monarquia Constitucional, noutros num meio-termo, ora numa vertente mais comercial e diplomática, ora remetendo a sua realização para quando houvesse uma harmonização das condições morais e sociais dos dois países. Dentro da diversidade de publicações nacionais afetas militantemente ao tema foi *O Progresso* que nas

¹⁵⁹ Os programas desde 1873, entre outras propostas, hipervalorizavam a experiência do federalismo norte-americano, propondo o municipalismo, a harmonização dos códigos civil, penal, comercial, militar, laicizando todos os aspetos da sociedade portuguesa, idealizando a separação dos poderes, sendo a federação ibérica o primeiro passo para se alcançar os Estados Unidos da Europa, afastando-se assim da tradição jacobina francesa de uma concessão excessivamente unitária do Estado, logo nacionalista. O programa de Teixeira de Bastos (1886) reafirmava os direitos fundamentais, as federações, o municipalismo, mostrando-se um projeto que dava continuidade ao radicalismo federalista, parecendo-nos, contudo, mais moderado nas questões económicas e sociais e, sobretudo, dando predomínio às questões que envolviam o sentimento. Miscigenava o cientismo de Comte, as propostas de índole socialista e inseria-se numa filosofia da história que reconhecia às ideias de conteúdo moral um papel relevante na engrenagem social. Com efeito, a federalista, de entre todas as correntes republicanas, foi a que soube compreender a sociedade como um sistema de interações e de interdependência mútua. Acresce mencionar que o último programa do partido, datado de 11 janeiro de 1891, antes da queda da Monarquia Constitucional, escrito por Teófilo Braga, Homem Cristo, Manuel de Arriaga, Bernardino Pinheiro, Azevedo e Silva e Jacinto Nunes, surge após o *Ultimatum* de 1890, às portas da insurreição do Porto (31 de janeiro), e pretende conciliar as outras propostas, ou seja, federalista e unitarista, sublinhando melhor a opção nacional e interclassista do credo republicano, velando sempre pela autonomia e integridade da nação, acima de qualquer exagero federalista. Ao dar um cunho mais nacionalista, em virtude dos acontecimentos já citados, e os propósitos imperialistas de muitos espanhóis que não ajudaram o projeto de federação ibérica e a sua difusão, bem como a contraofensiva anti-ibérica, de que daremos eco, refreará a onda do federalismo republicano ibérico. Consultar: *A Bandeira Republicana* (1878, julho, p. 1); T. Bastos (1886, pp. 20-26); T. Coelho (1908, pp. 667-668).

suas páginas patenteou, durante mais tempo, a defesa da união da Península, tendo M. Pereira destacado a estratégia da transmissão dessa orientação ideológica nessa publicação:

Notícia e recensão dos escritos pró iberistas entretanto publicados, o que equivalia, em muitos casos, à publicação de textos dos seus próprios colaboradores; designação dos adeptos da ideia ibérica; apologia da descentralização, da iniciativa popular, da administração local e do municipalismo; identificação da federação política com a lei do progresso civilizacional; apologia da trilogia: unidade, independência local e federação; defesa da concertação económica da liga alfandegária peninsular; insistência na ideia de que a França e a Inglaterra não se opunham à reunião peninsular; publicação de estudos diversos sobre a Península Ibérica nos tempos modernos e afirmação das diferenças entre a atualidade e os séculos XVI-XVII; divulgação da história recente de Espanha; desmistificação do carácter sanguinário e violento dos espanhóis; enunciação das vantagens da união ibérica para a manutenção do padroado português no Oriente; transcrição de artigos de periódicos de consentânea orientação ideológica. (p. 62)

Importa mais uma vez sublinhar que, à semelhança de algumas individualidades, este órgão informativo, apesar de defender a fórmula republicana federativa, acabou por inúmeras vezes manifestar-se a favor de uma via monárquica, ao justificar que acatava essa forma peninsular, caso fosse viável a mais curto prazo. Percebe-se o acolhimento desta possibilidade, até nos sectores republicanos, à luz da lei do progresso civilizacional em voga nos sectores políticos, estando inscrito no providencial programa da marcha do progresso da humanidade de claros posicionamentos positivistas. Sousa Brandão, a esse propósito, salientou em *O Progresso* “que os fins elevados da união justificavam os meios por que se realizasse” (1885, p. 8).

Como se pode verificar pelos casos apresentados, a ideia ibérica foi alastrando-se exponencialmente, contudo, será alvo de uma cruzada anti-ibérica sem precedentes, especialmente nos períodos de 1861 e 1868, onde a propaganda foi bastante acutilante.¹⁶⁰ Nesta época, Espanha estava a obter êxitos militares em África e a estratégia de apresentar a união ibérica como um desejo sobretudo português, no caso de 1861, estava a ganhar força.

¹⁶⁰ Ganham especial relevo nesta luta os sectores legitimistas, através de jornais como *A Nação*, em Lisboa, e o portuense *A Pátria*, como os casos mais emblemáticos. Por exemplo, o jornal *A Nação*, ao insistir na temática anti-ibérica desde longa data, afirmava sob o pretexto do aniversário da batalha de Aljubarrota, que a memória desta batalha épica estaria a ser insultada pela imposição do plano ibérico (*A Nação*, 1848, 14 de agosto).

Percebe-se que, neste contexto, o surgimento da Associação 1.º de Dezembro, em 1861, se dê num clima de intenso fervor com antiaspirações ibéricas.¹⁶¹ Antes de nos fixarmos nesta questão crucial para memória futura de um calendário, importa também referir que em 1868 a intensa campanha anti-ibérica ganha novo fôlego, muito por culpa da Revolução Setembrista e a crise do país vizinho, em relação à sua interinidade.

Foi criada uma onda contestatária e nacionalista de reação à doutrinação e propaganda ibéricas, que se traduziu em inúmeros artigos de jornais,¹⁶² livros, opúsculos e folhetos, fossem eles em prosa e em verso, sermões,¹⁶³ em geral, num claro apelo ao patriotismo, ao recordar vincadamente as vitórias dos Portugueses sobre os Espanhóis em defesa da sua independência, gerando representações violentas dos mesmos, sem esquecer as evocativas memórias do passado na formação da identidade da nação lusa. Unir a Península, fundindo os dois Estados num só, era identificado com a morte de Portugal, aniquilamento de uma nacionalidade, renegando a possibilidade de progresso, afirmando a unidade da nacionalidade, embora se se tratasse de uma nação pequena (Calafate, 2006, pp. 20-46).

O sentimento nacionalista estava de tal forma em franja, que o *Jornal Anti Ibérico do Porto*, no 1.º de dezembro, fez questão de assinalar as datas das vitórias sobre os espanhóis, em 1640, que “foi para nós a ressurreição das apagadas glórias de quatro séculos.” (*Jornal*

¹⁶¹ Vide a seguinte obra: J. Silva (1862)

¹⁶² Respeitante à imprensa periódica, pode-se verificar como assinalável o surgimento de jornais anti-iberistas que apareceram, sobretudo, desde os primeiros anos da década de 60 de Oitocentos. Veja-se os casos de *A Independência: Semanário Popular* (20 janeiro de 1861-12 de janeiro de 1862); *O Primeiro de Dezembro: Jornal Anti Ibérico do Porto* (14 de julho 1861-26 janeiro de 1862); *Portugal Anti Ibérico, Literário e Noticioso* (5 de outubro de 1861-14 de março de 1862), com 24 números. Dois deles surgiram precisamente no dia 1 de dezembro para assinalar, com pompa e circunstância, a data da Restauração: *Independência: Periódico Anti Ibérico* (1 de dezembro de 1861) e *A Restauração: Periódico Político, Religioso, Literário e Noticioso* (1 de dezembro de 1864-14 de outubro de 1865) com 179 números, entre outras publicações que se destacavam pela oposição à proposta iberista, intitulando-se alguns como patrióticos, exaltando a Restauração (Tengarrinha, 2013, pp. 763-766; M. Pereira, 1995).

¹⁶³ O avolumar da Questão Ibérica repercutiu-se no género conotado com os discursos religiosos, que se tornaram expressivos em tempos de acentuada crise política e até mesmo de debate sobre grandes temas da atualidade nacional. A veiculação de um discurso religioso, com carga política, foi um instrumento de comunicação social e concorreu para formar a opinião pública que, na maioria dos casos, era iletrada e, na prática, sem outra qualquer fonte de substância intelectual. Face ao exposto, a candente temática do iberismo contestada e, para ser mais precisos, a comemoração do 1.º Dezembro de 1640, então revisitada, potenciaram uma predicação eclesiástica consentânea na esfera político-ideológica, que esgrimiou argumentos de legitimação de independência e soberania pátrias numa toada de revisitação dos mitos da nacionalidade, em que a retórica, embora não padeça da teatralidade da retórica barroca, vai participar da emoção própria da comunicação de oratória romântica. Há um interessante acervo parenético que M. Pereira (2001) compulsou, em que a tónica é a fusão e a interpenetração teológica e política, onde o passado e presente se conjugam com fé e patriotismo, tradição e atualidade. Vide a oratória barroca da Restauração, como subsídio informativo de relevo nestas matérias em J. Marques (1989).

Anti-Ibérico do Porto, 1861, p. 1). Reforçam-se, assim, os sentimentos nacionalistas e a afirmação da Pátria que irão culminar na criação da Associação 1.º de Dezembro e nas comemorações camonianas de 1880, como surtos festivos, avizinhandos-se no calendário os feriados cívicos. Cabe aqui lembrar o que sugestivamente Sampaio Bruno (1907) destacou a respeito do trabalho jornalístico, que era uma extensão do trabalho do orador sacro, estando também envolvido nas lides anti-ibéricas, referindo “pregador era a maneira antiga de ser jornalista, como jornalista é a maneira moderna de ser pregador.” (p. 333).

A luta ideológica e as ondas de choque atingiram extremos nos dois lados da barricada, levando à falta de alguma coerência, mesmo daqueles que preconizavam ideias aparentemente alinhadas com a república federativa, como aconteceu com Antero de Quental. Para este, a revolução em curso em Espanha era o mote para revolucionar o estado de abatimento e decadência de Portugal, indicando para ambos a solução federalista. A unidade de interesses, ideias e vontades levou-o a renegar o conceito de nacionalidade:

Se não é possível sermos justos, fortes, nobres, inteligentes, senão deixando cair nos abismos da história essa coisa a que já se chamou *nação portuguesa* caia a nação, mas sejamos aquilo para que nos criou a natureza, sejamos inteligentes, nobres, fortes, justos, sejamos honestos, muito embora deixemos de ser portugueses. [...] Eu por mim, pondo de parte toda a poesia e toda a sentimentalidade, contentar-me-ei de afirmar aos patriotas portugueses esta verdade de simples bom senso: que, nas nossas atuais circunstâncias, o único ato possível e lógico de verdadeiro patriotismo consiste em *renegar a nacionalidade*. (1868, p. 39)

Obviamente, estes argumentos foram rebatidos, sobretudo pela ala republicana. É preciso vincar que o aludido federalismo republicano, apesar dos seus matizes, foi difundido com alguma intensidade, a partir dos idos anos de 1870, e apresentava diferenças substanciais em relação ao iberismo, dignas de realçar. Desde logo, pela afirmação generalizada do seu anti-iberismo, numa posição idêntica à de alguns sectores conotados com a Monarquia Constitucional. Assim acontecia no caso republicano, porque identificava o iberismo com fusão ou mesmo anexação peninsular e reiterava a ideia de que a federação era justamente o oposto, isto é, a salvaguarda das nacionalidades. Entre os defensores desta linha encontramos nomes como Teixeira Bastos, Magalhães Lima ou Teófilo Braga, contudo não podemos descartar a especificidade e a evolução das ideias dos diferentes dirigentes de nomeada do republicanismo português. Ressalvamos isto em virtude de que a solução defendida era algo acolhido entre a sua filiação política, ou seja, uma minoria da população portuguesa sentia-se

atraída pela ideia. É provável, neste prisma, que embora tenha sido uma das bandeiras vencedoras nas primeiras fases da organização partidária republicana, foi perdendo fôlego e cedendo lugar ao pensamento unitário, diluindo-se ao longo dos anos 90, acabando quase por desaparecer após a implantação da República (Catroga, 2010).

Como se pode constatar, a polémica iberista perpassou intensamente a vida nacional, sendo que a resistência anti-ibérica se alimentou de aspetos mentais e afetivos diversos, vertidos numa contrapropaganda intensa, numa predisposição que será prolongada nas décadas seguintes, assumindo metamorfoses várias em função das ditas conjunturas históricas. Será neste complexo jogo que se vai afirmar de forma superlativa uma comemoração da Restauração da Independência de Portugal em 1640, que não passava de celebração de um *Te Deum* criado por D. João IV, tornando-se numa das mais importantes festas nacionais da segunda metade de Oitocentos.¹⁶⁴ Associava-se a uma série de atitudes, muitas das quais de índole eminentemente simbólica, que no fundo visavam a afirmação e a redefinição da identidade nacional, que encontrarão, algumas delas, como está no calendário, o seu panteão.

A Questão Ibérica desencadeou e alimentou o nacionalismo português, tendo como uma das maiores consequências a reabilitação da Restauração de 1640, reinscrevendo-a no processo memorável da afirmação da nossa independência nacional. Essa reabilitação surge, de início, nos sectores partidários do absolutismo como elemento legitimador, que se antecipam aos liberais, que só em 1868 vão aderir com impacto, numa peia que será inicialmente rejeitada pelos republicanos, para depois se apropriarem dela. De certa forma, podemos referir inclusive que os partidários do absolutismo se anteciparam aos republicanos na construção da mitologia nacional e no culto dos seus heróis, elevados, conforme o peso, ao

¹⁶⁴ O 1.º de Dezembro, antes de ser um emblema anti-iberista, foi usado como emblema da legitimidade antiliberal. Desde a década de 40 de Oitocentos que este facto era destacado, sobretudo na imprensa legitimista, como marco de autoridade monárquica. A memória legitimista, para além de glorificar esta data, tinha outros marcos emblemáticos, como as míticas batalhas de Ourique, Cortes de Lamego, a crise da nacionalidade de 1383-1385, redimida em Aljubarrota e nas Cortes de Coimbra. Os momentos citados afiguraram-se geradores de legitimidade, justificados num arsenal histórico e simbólico encorado na dual justificação do direito e da guerra justa, se quisermos, da lei e da espada. Neste sentido, é plenamente aceite o enaltecimento de heróis que representavam uma e outra esfera, como o Santo Condestável e o doutor João das Regras, enquanto os monarcas Afonso Henriques, D. João I e D. João IV, prefiguravam a realização da nacionalidade, quer mediante o direito legítimo, quer pela glória bélica inerente. Jornais como *A Nação*, *A Pátria*, *O Portugal*, os dois últimos, jornais do Porto, de pendor legitimista e empenhados nessa reclamação da comemoração do 1.º de Dezembro. Veja-se, por exemplo, os seguintes jornais com destaques de primeira página, na maioria dos casos: *A Nação* (1848, 14 de agosto, p. 1); *A Nação* (1850, 2 dezembro, p. 1); *A Nação* (1856, 10 de junho, p. 1); *A Nação* (1861, 27 de julho, p. 2).

primado do calendário (M. Pereira, 2007, pp. 133-134). Resta dizer que os nacionalismos foram fundamentais para a identidade dos Estados-nação e que, no nosso caso, a nossa identidade foi construída por oposição à espanhola.

Quanto aos factos que levaram a uma revisão – que se traduziu numa viragem consentânea com os ideais liberais¹⁶⁵ e, acima de tudo, republicanos –, estes derivam da Questão Ibérica em si e da sucessão de motivos associados que vão suscitar o culto do 1.º de Dezembro, promovido pela associação patriótica da Comissão Central 1.º Dezembro. Este movimento, que contou com Alexandre Herculano como um dos seus subscritores, visava recuperar a Restauração como objetivo de comemoração num sentido nacionalista ao afirmar “repor na memória nacional, com a devida solenidade, o aniversário da Restauração da nossa Independência em 1640” (*Manifesto da Comissão Central Primeiro Dezembro de 1640 ao Povo Português* [MCCPDPP], 1870, p. 3).

Essa revisão da historiografia erudita liberal, entretanto acomodada pelo republicanismo, é um discurso que não leva em consideração qualquer referência de monta a D. João IV e aos Braganças. Num esforço de memória seletiva foca-se o momento do evento libertador, os seus grandes responsáveis – os conjurados que, num esforço patriótico e heroico, atuam num impulso significativo para a obtenção da restauração da independência (Andrade, 2001, pp. 130-131). Pese embora não se individualizassem os heróis, o caso do jurista e antigo magistrado João Pinto Ribeiro é uma exceção neste grupo seletivo de conspiradores.

O papel de João Pinto Ribeiro será levado ao extremo na avaliação feita por Teófilo Braga, ao vincar que a ação decisiva da independência nacional coube a ele, relegando por completo o papel de D. João IV à insignificância ao colocar as palavras dirigidas ao jurista pelo Rei nestes termos: “Que pena, não seres tu de sangue nobre, para te dar as honras que mereces!” (T. Braga, 1880a, p. 19). Sublinhando ainda que o Rei fora ingrato quanto ao jurista: “João Pinto Ribeiro obscuro no meio da sociedade do seu tempo, mas à luz da história, esse jurisconsulto que soube restaurar a nacionalidade, é a figura heroica que domina um século” (p. 21).¹⁶⁶

¹⁶⁵ Esta visão histórica conta com trabalhos com real dimensão nos círculos publicistas, por ser envolta nesse âmbito (P. Chagas, 1902).

¹⁶⁶ Com base nesta mesma declaração, Andrade (2001) elucida-nos sobre a falta de rigor documental de T. Braga neste tipo de afirmação, ao afiançar-nos que a seguir a 1640, João Pinto Ribeiro subiu sobremodo no aparelho burocrático da Coroa e não foi desprezado como quer fazer crer T. Braga.

Neste fervilhar socialmente anti-iberista e ao mesmo tempo nacionalista, começa-se a desenhar, em 16 de maio de 1861, o desígnio de deliberar a criação dos festejos do 1.º de Dezembro, numa reunião em que participaram pessoas de diversos estratos sociais, reunião essa realizada na casa do industrial Feliciano de Andrade e Moura, grande impulsionador do festejo. Numa segunda reunião, em 24 de maio, por proposta de Brito Aranha, cria-se então a Associação Nacional 1.º de Dezembro (E. Costa, 1940, p. 1). A partir de então, podemos concluir que o desenvolvimento foi rápido, com adesões de numerosas individualidades, sendo que numa reunião com autoridades governamentais no dia 3 de julho, foi dado o consentimento para as projetadas manifestações (E. Costa, 1940). A comissão central viria a tomar posse em 28 de julho, sendo integrada por elementos de diversas latitudes ideológicas, fossem políticas ou intelectuais.¹⁶⁷ Como é perceptível, o tipo de iniciativa tomada e todos os seus aspetos inerentes criou não só hábitos e reforçou uma ideia de cunho nacionalista, como possibilitou a abertura de mexidas no horizonte de expectativa de um calendário.

A primeira iniciativa foi a publicação de um Manifesto em 25 de agosto de 1861, que objetivava a comemoração do 1.º de Dezembro e as razões que o assistiam. Foi feita uma circular que, conjuntamente com o Manifesto, pedia que a celebração dos festejos fosse feita com sobriedade, sem que isso comprometesse a ordem pública. Ao mesmo tempo, era também pedido que se erigisse um padrão em frente ao Palácio do Almada e se publicasse um compêndio da história daquela revolução para ser distribuído pelas escolas primárias, tornando-se algo acessível ao povo, no geral (*Estatutos da Comissão 1º de Dezembro de 1640*). A adesão foi conseguida à escala nacional, tendo-se formado numerosas comissões quer nas cidades e vilas, quer nas aldeias.¹⁶⁸ Ao longo dos anos seguintes, a Comissão foi prosseguindo os seus intentos, reunindo-se periodicamente, sensibilizando a opinião pública, procurando perpetuar a memória pelos festejos e pela edificação de um monumento.¹⁶⁹

O período de 1868 coincide com a crise de interinidade espanhola, redobrando os esforços da comissão no combate do ideal ibérico, alertando inclusive para a reorganização

¹⁶⁷ Figuravam entre os que assinaram o ato de posse o presidente da Câmara de Lisboa António Esteves de Carvalho, Anselmo Braamcamp, Silva Túlio, José Estevão, Mendes Leal, entre outros notáveis.

¹⁶⁸ Por exemplo, no Porto, a comissão da cidade incluía o nome de Camilo Castelo Branco (*A Época*, 1861, 7 de novembro).

¹⁶⁹ A questão do monumento foi satirizada pelo jornal *O António Maria*, devido ao apelo para a subscrição de ofertas junto das forças vivas, que fora sempre insuficiente, mencionando que era “uma pedreira comemorativa: quanto mais sobem os tapumes, menos sobe a subscrição” (*O António Maria*, 1880, p. 23).

das forças armadas portuguesas (E. Costa, 1940, p. 20). Convém referir que no artigo 20.º dos seus estatutos a Comissão explicitava os fins a que se propunha:

- 1.º – Solenizar o aniversário da gloriosa restauração de Portugal no 1.º de dezembro de cada ano.
- 2.º – Erigir na capital um monumento comemorativo aos que tomaram a iniciativa daquele ilustre feito.
- 3.º – Empregar todos os meios legais, que forem julgados conducentes à manutenção da Independência Nacional, de acordo com o manifesto e circular da mesma comissão publicados em 25 de agosto e 30 de setembro de 1861, os quais ficam fazendo parte destes estatutos. (*Estatutos da Comissão Primeiro de Dezembro de 1640* [ECPD], 1869, p. 3)

Um dos grandes aliados da Associação 1.º de Dezembro foi a imprensa, ao publicar os documentos emitidos pela Comissão Central, o seu plano de comemorações e as festividades, dando um forte contributo a essa memória da Restauração (M. Pereira, 2007, p. 144). Curiosamente, se, por um lado, a Coroa e o partido republicano de forma oficial não se associaram ao culto do 1.º de Dezembro que a Comissão promoveu,¹⁷⁰ é certo que a mesma se desenvolveu no tempo da Monarquia Constitucional e no desenvolvimento crescente do republicanismo. Como consequências a médio e a longo prazo, do lado da Comissão, esta procurou manter-se distanciada, contudo, como já observamos no lado liberal e republicano, começam a fazer-se aproximações de alguns dos seus teóricos, em virtude da revisão histórica do momento restaurador. E, mais tarde, no caso do partido republicano e da própria República, aceita-se a data como um ícone de afirmação nacional, purgado de influências monárquicas, inscrevendo-o no calendário (DL N 7/10, pp. 41-42).

Importa frisar que, sendo um dos primeiros decretos da República a dar ênfase à data, com cunho de feriado, tal significa que foram ultrapassadas as divergências, em virtude da reconfiguração seletiva da história, republicanizando a data. No seu nacionalismo, o regime quis afirmar, ultrapassadas as questões incómodas, a independência nacional e, com isto, afastava as acusações e manipulações dos seus adversários em relação à sua matriz federalista, que trouxe alguns dissabores pela sua vertente iberista, como etapa primeira de uma fraternidade universal. O 1.º de Dezembro de aspiração republicana foi um feriado criado

¹⁷⁰ O 1.º de Dezembro tornou-se tão célebre que se multiplicaram nomes de associações de diferentes tipos, como escolas, grupos de teatro, bandas musicais, hotéis, etc. (M. Pereira, 2007, pp. 146-148).

com o intuito de convocar unanimidade nacional em volta de um sentimento transversal às várias opções de pendor político.

Acentuando a liberdade da pátria, o 1.º de Dezembro não só foi mantido como um marco memorial, agora presente no calendário em forma de feriado, permitindo descanso direcionado para a comemoração participativa, como se lhe deu, inclusivamente, um estatuto nunca antes conferido, associando-o à festa da bandeira nacional, símbolo moral da nacionalidade (DL 11/10).¹⁷¹ Na tentativa de se afirmar como integradora e nacional, convergindo a data do 1.º de Dezembro numa cultura de identidade indivisa conjuntamente com a bandeira, o regime republicano reconfigurava de acordo com os seus intentos a Restauração, num todo significativo com a bandeira, concretizando-se no Decreto-Lei de 24 de novembro nos seguintes termos:

- 1.º Que se solenize o dia 1.º de dezembro com a festa da Bandeira Nacional, que é a representação objetiva da Pátria e o precioso símbolo que resume as suas aspirações, sentimentos nobres e energia;
- 2.º Que a organização e direção dessa festa seja incumbida nas diversas cidades e vilas da República às respetivas municipalidades, consoante as circunstâncias peculiares a cada uma das diferentes povoações;
- 3.º Que o dia letivo que preceder o dia 1.º de dezembro em todas as escolas do país os respetivos professores expliquem a grandeza moral daquela festividade, para que se grave no espírito da mocidade o sentimento patriótico como semente prolífera de grande messe de virtudes altruístas; isto independente da ação contínua, que os mesmos professores devem desenvolver durante o ano letivo, sempre que o assunto se preste a tão salutar propaganda;
- 4º Que na capital seja incumbida a respetiva Câmara Municipal de organizar e dirigir um grande cortejo cívico que saúda a Bandeira Nacional arvorada junto ao monumento dos Restauradores, cortejo em que deverão ter a devida representação os poderes públicos, todas as corporações civis e militares do Estado, as escolas primárias, secundárias, superiores e técnicas, associações de vária natureza e todos os cidadãos que a essa grande manifestação de carácter cívico queiram associar-se. (*Diário do Governo*, 1910, p. 1)

¹⁷¹ Somente em 19 de junho de 1911 a bandeira foi confirmada oficial e definitivamente com força de lei como símbolo, em Assembleia Legislativa (DL 157/11, de 8 de julho. p. 2866. Nova publicação de 19 de junho – retificação).

Como é notório nos artigos, há uma clara associação do culto da bandeira ao 1.º de Dezembro, recorrendo ao local do monumento dos Restauradores, unificando os símbolos, como se fossem uma só realidade. Confere a organização dos festejos às Câmaras Municipais, algo que outrora esteve durante décadas nas mãos da Associação 1.º de Dezembro e, por fim, tinha efeitos propagandísticos ao incluir as escolas nos festejos. Há efetivamente uma intenção de poder exponenciar ao máximo este capital simbólico, como elemento aglutinador de um consenso nacionalista, até pelos indicadores de sectores sociais e económicos convocados para a celebração, privilegiando as virtudes, os recursos, os modelos, a indústria, numa lógica protecionista e nacionalizadora.

Esta estratégia de exercício de memória que visa inscrever o presente no quadro de um passado bem balizado tem por vista exorcizar os receios e exercer domínio sobre o futuro, submetendo-o às regras de uma memória nacional homogénea e tranquilizadora. O discurso comemorativo, como este feriado do 1.º de Dezembro, vale-se de uma temporalidade múltipla, que é o tempo da repetição ritual, o tempo médio da conjuntura e a duração longa das permanentes repetições, refletindo um devir histórico. Esta comemoração deve ser entendida num movimento mais vasto, gerado por outras vagas comemorativas, num vaivém constante entre história e memória, numa busca de identidade coletiva, dos fundamentos constitutivos da nação ou, se quisermos, dos elementos diferenciadores do povo.

O objetivo principal dessa socialização (Hobsbawm, 1997, p. 7) é inculcar crenças, ideias, valores e normas de comportamento através da repetição, implicando uma continuidade com o passado, criando afinidades nacionais. O nacionalismo estudado neste trabalho, seja ao nível nacional ou internacional, padeceu desses preciosismos, em que a tradição inventada recorreu à história seletiva para legitimar-se como corpo nacional, tornando e tomando os recursos, muitos deles comemorativos, para serem verdadeiros símbolos de luta (Hobsbawm, 1997). Estas tradições inventadas e as suas festas não podem ser separadas do contexto mais amplo da história da sociedade e assumem foros de particular interesse nas investigações relativas à nação e seus fenómenos associados como o nacionalismo, o Estado-nação e os seus símbolos nacionais, os quais pudemos analisar de perto. Essa transmissão e esses vasos comunicantes vão, com naturalidade, tornar-se normativos e repetitivos no calendário que a Primeira República vai condensar como rito comemorativo, que traduz uma mensagem e se interioriza como uma norma.

4. Os centenários como tempos de memória: um calendário paralelo e alternativo

O quadro específico dos futuros feriados comemorativos e dos seus sentidos instituídos na Primeira República em Portugal é o produto acabado de um quadro global. O tempo celebrativo elencado no calendário fomentado na Primeira República aconteceu numa perspetiva de longa duração, onde se evidencia o lugar relativo delimitado pelas várias ruturas políticas, associadas às alterações ideológicas. Portanto, é evidente denotarmos que a lista final é precedida de tentativas anteriores, cuja evolução traçaremos adiante. É igualmente precedida da comemoração centenária, num calendário alternativo e simultaneamente paralelo, como um produto dessacralizado da história e como culto da nova religião cívica da Nação e da humanidade.¹⁷²

Os centenários em Portugal e um pouco por toda a Europa são uma deriva da crescente secularização das sociedades ocidentais, do seu progresso e da afirmação dos Estados-nação feita pelos nacionalismos. É precisamente este ponto nodal que levará a perspetiva ecuménica

¹⁷² O culto da humanidade é uma deriva da necessidade de um novo consenso afetivo, uma vez rejeitado o anterior, de fundamentação religiosa católica. O consenso procurado nestes ditames só é passível de funcionar pela comunhão alicerçada na ideia de exemplaridade de vultos, cujos contributos foram decisivos para o avanço intelectual, científico, civilizacional e social da humanidade, no geral, e de determinado país, em particular. Os avanços científicos surgiram como elementos demonstráveis, logo inquestionáveis, na tónica teórica do positivismo ideológico de Auguste Comte, numa religiosidade cívica plausível, tendente a não resistir em exigir uma nova marcação do já existente calendário. Numa galeria hagiográfica seletiva e substituta da configuração hagiográfica dos santos católicos, propõe um conjunto de valores humanitários consubstanciados nos chamados grandes homens. O calendário histórico formulado pelo filósofo francês Auguste Comte sintetiza a evolução da humanidade, por meio das suas principais figuras que compõem os meses, num esforço de exaltar as figuras mais representativas do conhecimento, da ciência, da política, da cultura, da religião e da política. Neste processo inovador de marcar o tempo e a sua passagem comemoram-se igualmente as relações sociais. Este engenhoso trabalho previa, ao longo do ano, as modalidades e temas do culto cívico, bem como as suas manifestações que propiciavam as tendências sociológicas conformadas com os homens. Comte, embora mantivesse o ano de 365 dias, dividiu-os em treze meses de vinte e oito dias, mais um dia complementar. O mês mantinha as habituais quatro semanas de sete dias, sendo que cada mês seria dedicado a uma grande época ou a feitos da história representados por esses vultos. Era o chamado calendário concreto ou histórico. A título de exemplo, veja-se alguns dos meses que têm nomes de indivíduos centrais para a evolução humana – o primeiro mês, Moisés, que representa a teologia inicial. O quarto mês, chamado Arquimedes, que apela à ciência antiga, o oitavo mês é Dante, revelador da epopeia moderna, já o nono evocava a indústria moderna na figura de Gutenberg e, um último exemplo, Bichat, como décimo-terceiro mês, que apela à ciência moderna. O dia complementar era a festa universal dos mortos (junção dos dias 1 e 2 de novembro, Dia de Todos os Santos) e, nos anos bissextos, adicionava-se um dia de reprovação dos principais reacionários, seguidos de outras referências de um culto abstrato da humanidade. A título de curiosidade, Afonso de Albuquerque aparecia no sétimo mês, numa sexta-feira, e o Marquês de Pombal no décimo-segundo mês, também numa sexta-feira. Também temos o dia de Camões no oitavo mês. Elaborou também um calendário abstrato, que foi menos popular, que trata essencialmente dos laços sociais. Eis alguns exemplos – o primeiro mês dedicado à humanidade, o segundo ao casamento, finalizando no décimo-terceiro mês com o mês do proletariado – providência geral, sendo quatro semanas de sete dias. (Comte, 1979, pp. 226-233).

a evocar os grandes homens e os grandes acontecimentos da história, tendendo a ceder a um sentimento nacionalista,¹⁷³ contrapondo anteriores formas de domínio do tempo, alicerçadas no catolicismo e no próprio regime monárquico constitucional, devido aos apelos constantes, sobretudo republicanos, para que se alterasse drasticamente o seu figurino. Antes mesmo de anular o peso excessivo e interventor da religião no calendário em Portugal, impondo-se uma substituição, ocorreram novas propostas comemorativas mobilizadoras, de matriz francesa (Ozouf, 1976).

O ativismo republicano foi preponderante na organização de comemorações de teor centenário, dando mostras da importância e de modificações profundas no campo simbólico como prenúncios de que as mesmas iriam acentuar-se após a implantação da República. As celebrações apoteóticas não foram um exclusivo português. Teófilo Braga, no seu livro *Os Centenários como Síntese Afetiva nas Sociedades Modernas*, esclarece que os cultos cívicos em causa foram uma realidade em países como a França, com os centenários de Voltaire e Rousseau (p. 153). A influência filosófica de Auguste Comte na reconstrução da memória é marcante, visando, pelas suas características, a identificação coletiva. A propósito, Comte (1979) assegura que “os vivos são sempre e cada vez mais governados pelos mortos: esta é a lei fundamental da ordem humana” (p. 55).

A vaga dos centenários em Portugal, sobretudo no intenso período de 1880-1910, ou seja, na antecâmara da Primeira República, fez acentuar a tendência de convergir a mesma conceção dos marcos centenários com os dias comemorativos fixos ou excepcionais, em vigor na Monarquia Constitucional, de forma a poder estabelecer uma conexão entre um marco pontual e conquistar um espaço referencial (assinalar os centenários), e um marco formal (Monarquia Constitucional, com os seus dias festivos, até à rutura final, com o estabelecimento da Primeira República). Este xadrez complexo tem dois veios fundamentais, que são as frequentes tendências político-ideológicas. Andrade (2001) traça esta linha englobando todos os períodos afetos aos feriados, da seguinte forma:

¹⁷³ Nesta vaga universalista observa-se uma clara tendência para os grandes homens da cultura, fossem eles Hegel ou Petrarca. Elaboraões do género foram praticadas em Itália e na Alemanha e atribuídas ao facto de terem sido unificadas recentemente, num processo que as tornara Estados-nação. Se faltasse um traço de história política comum, recorria-se às artes, à filosofia e à literatura, para dar suporte de identidade cultural específica, capaz de cimentar um projeto político nacionalista. Veja-se o caso da França, onde foram evocadas personagens como Voltaire, Rousseau e Diderot (Johnston, 1992, pp. 116-122).

A história dos feriados porá em evidência as determinações político-ideológicas que estiveram na base da sua seleção, bem como das sucessivas alterações, decorrentes da mudança de regime – da Monarquia Constitucional para a I República, desta para a II e do Estado Novo para a atual democracia – que a história política de Portugal Contemporâneo conheceu. (pp. 31-32)

A ênfase dada à apoteose dos denominados grandes homens pelo impulso republicano, popularizado entre as massas, fará da nação, no fundo, uma família das famílias, digna de ser celebrizada e celebrada. Um exemplo dessa conjuntura propícia verificou-se nos centenários, concorrentes diretos dos já muito enraizados feriados santos. Este espaço novo e alternativo faz parte de um complexo mítico da nova identidade portuguesa de matriz republicana, que necessitava de modelos, exemplos de talento e de virtudes, que seriam um capital simbólico importante, como grandes precursores de mexidas cirúrgicas impostas pelo Governo Provisório no calendário.

Os grandes homens festejados nos centenários, como corolário da história nacional,¹⁷⁴ são relembrados numa determinada visão dos acontecimentos, fazendo-os estar ao serviço de uma construção matricial, associada ao culto da Pátria. Surgem como verdadeiros apóstolos de todo um sistema que desemboca no republicanismo, o seu herdeiro direto, que tem a responsabilidade de fazê-los protótipos de uma criação codificada de valores laicos, que fortalecessem a solidariedade nacional a figurar no calendário. Tais comemorações centenárias serviriam para completar o último elo da evolução mental e afetiva que se traduzisse num novo consenso e unanimidade nacionais. Teófilo Braga (1884a) explica-nos isso mesmo nestes termos: “O sentimento de veneração é das principais forças coordenadoras das sociedades humanas” (p. IX). E assevera, ao acentuar que “a consciência moderna achou a forma perfeita de sua síntese afetiva” (p. IX). Portanto, os centenários sintetizam os valores fundacionais da nacionalidade e do progresso, sendo portadores da semente que melhor exprime os ideais e a relação de um novo tipo de mediação temporal.

¹⁷⁴ Assiste-se à consagração apoteótica de figuras que se evidenciam numa aristocracia, que não é fundada no sangue, mas no talento e no mérito, com direito a eternizar-se. A seletividade histórica da grande figura que, pelo seu génio, aferiu a magnitude para o futuro numa ritualização do tempo, foi comandada pelo fator evocativo. Os centenários dos grandes homens seriam o pagamento de uma dívida de reconhecimento, num tempo cumulativo, no qual a cerimónia evocativa aponta para um futuro farol que sinaliza a marcha do tempo, que evidentemente nos feriados como capital simbólico do calendário (Catroga, 1993, p. 604).

Revaloriza-se, deste modo, por via dos centenários e das comemorações, não só as personagens, mas revaloriza-se a discussão ampla de qual será o seu lugar na vida dos cidadãos. O surto dos centenários desencadeou esse aspeto no quotidiano dos cidadãos na literatura e na história, passando pela arte e pelos monumentos, galgando terrenos como moedas e obras comemorativas, sem esquecer o tempo, espaço e ritual dos festejos (Catroga, 1993, p. 605, 1996, p. 550). O objetivo é evidente: congregar e monopolizar consciências, conferindo o significado simbólico necessário, para que coletivamente houvesse um sentido do tempo distinto. Evocações e invocações deste género não só serão decalcadas na senda dos feriados republicanos, mas também são um decalque das festas cristãs e, simultaneamente, ambas soam como recalques.

Este culto cívico em Portugal irrompeu com grande impacto aquando das comemorações em honra de Luís de Camões (1880), acerca das quais Catroga (1996) não hesita em sublinhar: “A expressão e o modelo inaugurais das comemorações encontram-se no jubileu de Camões (1880)” (p. 551). Este culto novo, cuja finalidade última se aproxima da função religiosa, em nome da normatividade de uma certa herança, visava religar o todo social à volta de símbolos, fossem eles os grandes homens ou os grandes acontecimentos. O sentido da história seria nestes termos: via-se encarnado, em ordem reforçado, por intermédio de rituais, dando azo a um consenso social e nacional. Como em todo o rito, neste das comemorações centenárias movimentam-se oficiantes e participantes, pondo em cena, num certo tempo e, em simultâneo, num determinado espaço, um espetáculo. Espetáculo esse que seria uma espécie de alternativa ao caos e que simboliza a ordem ideal, em que a história recebe um sentido legitimador, numa cenografia parecida com aqueles que são religiosos.

Este paradigma é novo em todas as suas comemorações de índole política, no caso português, com um particular relevo para as que se debruçavam sobre os Descobrimentos. Qualquer uma delas foi animada pela revivescência e intenção de que o passado faustoso servisse de superação para a decadência contemporânea, na medida em que são utilizadas como vetor de afirmação nacional. São manifestadas, em especial, quando enquadradas numa conjuntura de crise, desencadeada devido a uma ameaça identificável, noutra latitude, quando se é dominado por um sentimento de frustração resultante de um choque sofrido pela nação.

Outra intenção que deriva da primeira é o carácter nacionalista-imperialista e de refundação nacional.¹⁷⁵

Por via disso, não espanta que nos corredores do parlamento, ou melhor da Câmara dos Senhores Deputados, se defendessem e tomassem medidas para tornar oficial e se oferecessem todos os meios para os festejos do tricentenário de Camões:

A comissão, honrando o cantor, que nos tornou conhecidos e respeitados na Europa, entendo interpretar os intuitos desta camara, e os do país, aprovando o projeto N.º 89-11; e, assim, propõe que, dentro das forças do tesouro, se despendam os meios necessários, para que atestemos aos povos civilizados o respeito e admiração de todos os portugueses, pela memória daquele, que no maior abatimento e desgraça do Portugal nos legou um livro eterno, suficiente para salvar do esquecimento uma nacionalidade perdida. (*Diário da Camara dos Senhores Deputados* [DCSD], 1880, p. 1348)

O incremento da iniciativa sobe de tom e assume carácter decisivamente dramático, por fazer valer elementos absolutamente essenciais para uma nacionalidade portuguesa:

Camões não pode ser considerado só como poeta; nem apenas como soldado ou como homem de ciência. Consubstanciando toda a grandeza do génio do homem, afirmou-se na história portuguesa, pelos três elementos fundamentais que caracterizam uma nacionalidade: a tradição, a linguagem e o território. (DCSD, 1880, p. 1348).

Perante o exposto, não podemos intuir que a iniciativa de efeméride partiu do poder legislativo, muito menos do poder monárquico-constitucional. De facto, as primeiras ideias de comemorar Camões tiveram proponentes oriundos do quadrante erudito, envolvendo instituições como a Sociedade de Geografia e personalidades como Teófilo Braga, que foi o mentor do esboço do programa. A dimensão dos festejos com carácter secular e alternativo ao modelo existente, de foro religioso, ganhou projecção nos meios intelectuais e nas

¹⁷⁵ Catroga e Andrade exploram os ciclos deste tipo de comemorações. Catroga (1996) fala-nos dos ciclos nacionalista-imperialista, anticlerical, da consagração de regimes, do enaltecimento artístico-científico e do heroísmo militar (pp. 551-629). Quanto a Andrade (2001), divide em três ciclos esta matéria: a revivescência nacional, a questão colonial e, por fim, o ciclo literário (pp. 46-50). João (2003) vai proceder a uma análise mais detalhada das comemorações, inclusive aquelas que estão vinculadas à questão ultramarina em Portugal, no período que medeia entre 1880-1960).

associações.¹⁷⁶ A posição do Centro Republicano Federal de Lisboa sobre a questão sai reforçada no seu ativismo positivista, permitindo que Teófilo Braga e Ramalho Ortigão reescrevam o programa, dando voz a esta última opção, que se consubstancia: “com um sarau, conferências literárias e uma procissão civil no local do monumento do poeta” (*Comércio de Portugal*, 1880, p. 2).

No entanto, embora o entusiasmo político das elites, conotadas com o regime Monárquico Liberal, tenha sido, um pouco ao sabor do ativismo popular, movido sobretudo pelos republicanos, não deixou de exprimir-se. Percebe-se que as movimentações de bastidores políticos, intelectuais e de associações republicanas puderam exercer uma força tal, que abriu frestas capazes de coagir mudanças momentâneas nos domínios do tempo. Os acontecimentos europeus sobre a matéria também levaram Portugal e os seus altos dignatários a não ficar à margem do movimento em ascensão,¹⁷⁷ tendo de legislar sobre as comemorações centenárias de Camões:

Generaliza-se em todas as nações modernas da Europa o patriótico costume das comemorações cívicas que são como apoteose póstuma daqueles vultos históricos, que sobre

¹⁷⁶ Convém salientar que o envolvimento de uma elite intelectual e dos corpos culturais organizados foi tamanha, que o Governo não teve outra alternativa que não fosse a adesão. O programa foi um misto de cultura, história, educação, festa, espetáculo, desfile e transladação dos restos mortais de Camões, como a de Vasco da Gama, para a Igreja dos Jerónimos. Definitivamente, os dias 8, 9 e 10 ganharam destaque, sobretudo o último dia, tido como o hipotético dia do falecimento do poeta. Percebe-se que todos os sectores estavam focados nos efeitos pedagógicos e cívicos da iniciativa, que obviamente aliaram o nome de Camões à refundação de um forte movimento e modelo moral, que nos permite antever, na iniciativa, novas propostas para o calendário, de teor substancialmente distinto das que vigoravam. Deve frisar-se que o futuro feriado do dia de Camões, no atual calendário, dava aqui os seus primeiros passos, se bem que o mesmo não será instituído na Primeira República de forma absolutamente clara, mas sim num momento posterior. O centenário dará lugar a um festejo anual, sendo a Câmara Municipal de Lisboa a grande instituição promotora da celebração, criando uma verdadeira tradição desde 1880. Em 1911, a edilidade decide que os festejos, num misto de festa cívica e arraial, será um feriado municipal (algo que o Governo Provisório permitiu por lei). Esse desiderato não é alheio ao facto de a Câmara republicanizada (antes mesmo da instauração da República) ter deixado de festejar os santos populares (sobretudo o Santo António, a 13 de junho), criando uma lacuna nas chamadas grandes festas tradicionais. Para compensar, criam-se as “Festas da Cidade”, incidindo no período de uma semana, em que o dia 10 seria naturalmente o feriado municipal, com o objetivo claro de propaganda do regime republicano, que já se tinha apossado do calendário, mas que elencou este Camões republicanizado no calendário de então (Catroga, 1996; João, 2003, pp. 126-141; Torgal & Andrade, 2012, pp. 73-78).

¹⁷⁷ Foram numerosas as ações protagonizadas em Portugal e no estrangeiro para fomentar as comemorações, envolvendo a fina nata da sociedade, com peso suficiente para empreender esforços que dessem peso aos festejos, pelas sinergias criadas. Tais esforços são reconhecidos e incentivados pelos detentores do poder em Portugal, muito embora estivessem a ser ultrapassados de forma ardilosa na construção da festa e no seu assinalar (*Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, 28/80, de 17 de fevereiro).

simbolizassem na ordem científica, artística e industrial o programa da época em que viveram, bem mereceram por serviços o trabalho a gratidão da terra que os viu nascer.

Essas comemorações poético-festivas que vão assumindo o carácter de uma forma consciente de solidariedade social, celebrara-se na Holanda, na Alemanha, na Inglaterra, na França, na Itália e na Espanha, em honra dos nomes gloriosos de Spínosa, de Hegel, de Lessing, de Dante, de Petrarca, de Miguel Ângelo, de Voltaire e de Cervantes. (DCSD, 1880, p. 483)

O projeto-lei em questão procura, em primeiro lugar, enquadrar-se na Europa, numa lógica de coletividade. Antes mesmo de ser vertido, merece um comentário longo, numa espécie de fundamentação teórica e de apologia, de fundo sentimental e religioso:

A consagração oficial deste sentimento de justiça com que os povos enaltecem a própria dignidade e se retemperam na tradição, exalçando o radicanando a memória dos homens que representam a síntese da evolução pacífica do progresso, não é um estéril e simples culto que os vivos prestam aos mortos, senão e sobretudo uma sagrada dívida de gratidão que as nações pagam a quem as serviu e honrou. (DCSD, 1880, p. 483)

O longo comentário justificativo da efeméride continua acentuando a dicotomia, tida como completamente conciliável ao nível científico-cultural e condensada na figura do poeta épico, que também se vê implicado numa gesta nacionalista-imperialista:

O nome de Luís de Camões representa na literatura moderna um mundo aberto à atividade humana, bem como o regime da guerra substituído pelo conflito do trabalho e pela luta com a natureza nas descobertas e expedições marítimas. Não faltam anais portugueses de nome, que rasteje pelo de Camões em benemerências de poeta, nem de coração que o sobrepuje em prendas, de singular dedicação pelas coisas da sua terra; podendo asseverar-se com afouteza que nunca a tamanho talento andou aliado tamanho patriotismo. Os Lusíadas acham-se hoje traduzidos em todas as línguas cultas, e o nome do épico português afigura-se e impõe-se a todos os espíritos como a cristalização gloriosa da vida histórica da nacionalidade portuguesa. Assim afirma a crítica científica desde Shlegel e Humboldt até nossos dias. (pp. 483-484)

Vale a pena citar e assinalar um pouco mais o articulado introdutório do documento com força de lei, que pode ser visto como uma admissão, evidenciando uma confissão. Não há lugar à retratação de algum desinteresse inicial por parte do regime em vigor, tendo de ser

forçado a capitular o ideário republicano (apoiado pela população urbana), num determinado sector que regulava, ou seja, o tempo e o que poderia ser celebrado:

Urge, portanto, que esta câmara, por ser a legítima representante da vontade popular, não deixe passar aquele dia memorável sem que em nome da nação coopere imprimindo ao centenário de Camões o seu profundo carácter nacional. Convencidos de que um projeto lei, no qual seja proclamado de grande gala o dia 10 de junho de 1880, e seja autorizado o governo a auxiliar os trabalhos de iniciativa particular que nitidamente atestem o respeito da nação pelo nome de Camões no dia do seu festival. (p. 484)

Podemos retirar duas ilações desta última citação introdutória do projeto-lei, antes de mencionar o artigo que o legisla. A primeira radica em conceder ao dia o título de grande gala, superando a festa religiosa (Neto, 1998, pp. 474-482). No período liberal e da Monarquia Constitucional, os dias de grande gala tinham mais peso do que os de gala, que assinalavam datas religiosas¹⁷⁸ ou celebrações da família real, denominados de simples gala ou gala. Com efeito, os dias de grande gala eram relativos a acontecimentos ímpares e mais recentes da nação. Com esta comemoração, os republicanos conseguem pôr os festejos de Camões, caros ao seu ideário, na órbita comemoracional com o restante elenco oficial de festas cívicas. Há uma intervenção no monopólio do capital simbólico do tempo, ao mesmo tempo que se envia um sinal à Igreja Católica – o seu outro inimigo que partilha o tempo com o regime da época.¹⁷⁹

Esta aparente posição conciliadora põe em evidência uma disputa pelo espaço temporal e público, no qual se medem forças distintas, sejam elas do regime de então, da Igreja católica ou das massas organizadas. Neste caso, é patente que entre as forças rivais se

¹⁷⁸ Não justificando um maior recuo no tempo, no nosso país, o número total de dias santos era de 36 dias, em meados do século XVII. Atendendo à situação específica de cada Igreja nacional, a Santa Sé permitiu, em 1785, uma redução e, no nosso caso, essa uniformização obedeceu ao manter 16 dias santos, que em rigor seriam 20. *Vide* esta obra monumental: F. Almeida (2000).

¹⁷⁹ A ideia de uma celebração centenária já ganhara notoriedade no catolicismo em 1300, pelo Papa Bonifácio VIII, com o intuito de oferecer indulgências plenárias aos peregrinos que fossem visitar as Basílicas de São Pedro e de São Paulo em Roma. Neste caso, num espaçamento tão longo de 100 anos estabeleceu-se *a posteriori* uma celebração a cada 50 anos e, depois, a cada 25 anos. Isto vinha na linha de uma tradição bíblica do Velho Testamento que firmou o ano jubilar de 50 em 50 anos. A Igreja, nos finais do século XV, estabelecerá os Anos Santos ou Jubileus, que eram maiores e ordinários, decretados e celebrados, sem que tal implicasse uma periodicidade certa. Esta forma de medir momentos que podemos encarar como extraordinários mas, apesar disso, regulares, davam a noção exata de cronologia e de exatidão numérica. Desta feita, podemos compreender que este ato foi preparatório para a nossa relação com o século, fosse na forma de medir e dividir o tempo ou fosse na forma de situarmos os acontecimentos (Andrade, 2001, pp. 40-42).

começam a impor as massas organizadas, de forma visível, vinculativa e simbólica, cuja face mais visível é o Partido Republicano, que agrega uma boa parte das associações reivindicativas. Finalmente, fica lavrado de forma sintética em três artigos, que em boa verdade são dois, no *Diário Câmara dos Deputados da Nação Portuguesa*, aquela a que poderíamos chamar a primeira pedra da futura inserção do feriado do 10 de junho: “É considerado de festa nacional o dia 10 de junho de 1880, por só cumprir nele o terceiro centenário de Camões” (DCSD, 1880, p. 484).

As dimensões destas comemorações cívicas atingirão tamanhas proporções, que darão lugar a um carácter permanente a partir de 1911. Vivia-se num período relativamente distante dos auspícios da Primeira República, depois das convulsões que o regime atravessou. A tonalidade de Festa Anual de Portugal, passando à condição de festa nacional, será apenas no rescaldo do IV Centenário do Nascimento de Camões, da iniciativa da Câmara Municipal, com adesão do Governo, elevando a comemoração a uma festa próxima ou mesmo a um feriado (DL 1783/25, de 25 de maio). A lei n.º 1783 diz-nos que:

Considerando que dúvidas de vária ordem se têm levantado sobre quais são os feriados gerais da República, tanto nos tribunais, como nas repartições públicas e quartéis; considerando assim que é necessário fixar de vez quais são os únicos feriados gerais da República, para que tais dúvidas não possam tornar a surgir. (DL 17:171/29).

Logo no artigo 1.º fica estabelecida a grelha, que alude à Festa de Portugal (atual Dia de Camões e das Comunidades):

São considerados feriados gerais da República, para todos os efeitos, os seguintes dias: 1 de janeiro – consagrado à fraternidade universal. 31 de janeiro – consagrado aos precursores e mártires da República. 3 de maio – comemorativo da descoberta do Brasil. 10 de junho – comemorativo da Festa de Portugal. 5 de outubro – consagrado aos heróis da República. 1 de dezembro – comemorativo da restauração da Independência. 25 de dezembro – consagrado à família. (DL 17:171/29)

Podemos observar neste decreto, assim como no preâmbulo, que a Ditadura Militar conservou intactos os ideais republicanos expressos no calendário, bem como deixou claro no texto que o 10 de junho era feriado, algo que não ficou muito claro no decreto de 1925. Permitiu definitivamente destacá-lo da festa municipal da capital, pelo que foi dito e pelas

considerações do artigo 2.º: “As municipalidades poderão, dentro da área dos respectivos concelhos, considerar feriado um dia por ano, escolhendo-o de entre os que representam as festas tradicionais e características do concelho” (DL 17:171/29). Recordemos que o Governo Provisório, nos primeiros meses da Primeira República, também aprovara este artigo 2.º,¹⁸⁰ que agora era ratificado; contudo a novidade é que agora o 10 de junho já não se encaixava no artigo 2.º, logo municipal, e assumia lugar no artigo 1.º, de escala nacional. A petrificação do 10 de junho como feriado no calendário comprova que a luta ideológica protagonizada pelos republicanos ganhou espaço e se fez sentir, mesmo em marcadores simbólicos como o calendário, numa época e conjuntura política que não era a sua, transformando-se num legado para as gerações seguintes.

Se o caminho percorrido pelos outros feriados republicanos foi quase instantâneo logo após a instauração da República, este caso, em particular, fez um caminho distinto, moroso, mas sem nunca perder a sua seiva nacionalista, imperialista e republicana. Esse longo caminho feito de uma forma pouco articulada com e entre as instâncias de poder parece, contudo, mais coerente e consistente pelo avolumar de uma participação cívica massivamente urbana.

Relativamente ao centenário de Camões, devemos referir que a construção do passado, feita de páginas gloriosas, fornecia irrecusáveis elementos de fundamentação e legitimação da autonomia nacional, quedando-se por ser de uma eficácia enorme em termos de divulgação cultural e, por consequência, na mobilização de múltiplas forças sociais, potenciando alterações significativas na ordem rígida do calendário de então, pela brecha que estas comemorações abriam. Neste âmbito, o herói tornava-se o representante privilegiado ou a síntese da comunidade nacional.¹⁸¹ O típico herói sem armas, popularizado na segunda metade de Oitocentos, o cientista, o técnico, o industrial, incluindo a figura do estadista, assumiam outras feições e novas ideias e valores.

¹⁸⁰ É preciso salientar que o *Diário do Governo* (Lei 7/10, de 13 de outubro, p. 41), denominado decreto dos feriados nacionais, contém estes dois artigos, sendo que os únicos feriados do primeiro artigo que não figuravam no articulado original eram os já referidos 10 de junho e o 3 de maio, comemorativo da descoberta do Brasil, que só veio a figurar em 1912 (DL 103/12, de 2 de maio).

¹⁸¹ A ideia em questão já havia sido teorizada por autores românticos, quer alemães, quer franceses, com destaque para Hegel e Michelet, no quadro da visão organicista das sociedades, muito em voga com Herder. Veja-se Lefebvre (1981, pp. 161-162 e pp. 213-224).

As comemorações do tricentenário da morte de Camões,¹⁸² em 1880, revelam esse momento de divulgação pública constitutivo de uma nova identidade da nação. A efeméride terá ampla cobertura jornalística (Vilela, 1985), o que motiva a proliferação de obras alusivas,¹⁸³ para além do impacto público e político que se vai repercutir noutras cerimónias do mesmo género. Interessa-nos mais aprofundar o âmbito dessas comemorações.

Teófilo Braga (1884), um dos seus mais eminentes doutrinadores deste tipo de celebração pública, assume que se trata de um culto coletivo, que era capaz de satisfazer uma cultura de sentimento pátrio, em substituição das religiões (pp. 23-25). Observamos que os centenários proporcionariam em sociedade uma substituição de afinidades, fidelidades e entidades, pelas quais a nação pautaria as suas comemorações mais emblemáticas. Este tipo de festejos marcou de forma indelével uma época e o ritmar do calendário, inclusive pelas pausas geradas. O impacto gerado e a projeção, na altura, até pelo surto que se seguiu com outros centenários, inscreveram Portugal num projeto laicizador do tempo. Nesta lógica, devemos frisar que as datas alusivas aos centenários, quanto mais fossem comemoradas, mais se tornavam suscetíveis de evidenciar uma unanimidade. Isto deve-se quer à utilização particularista politizada da afirmação nacional, quer à inserção dos centenários, roçando a intromissão no curso e na conjuntura regular do tempo.

A comemoração dos centenários de figuras como Camões (1880), Pombal (1882) e Alexandre Herculano (1888 e 1910), por exemplo, é demonstrativa de uma imortalidade que se pretendia garantir. Tais comemorações serviam para que houvesse uma evolução mental e afetiva que se traduzisse numa unanimidade nacional, quiçá numa plataforma comum simbólica que facilmente se imiscuísse no porta-estandarte do tempo. A construção desse complexo mítico da nova identidade portuguesa de matriz republicana necessitava de ter modelos, exemplos de talento e de virtudes, nalguns casos superlativizados. Esta última ideia está intimamente associada ao culto da pátria. Os grandes homens da história nacional irão ser colocados nestas cerimónias ao serviço dessa construção matricial, fazendo-se precursores e apóstolos de todo um sistema, em que o espaço temporal é um dos seus reflexos.

¹⁸² As comemorações do tricentenário da morte de Camões tiveram o seu epicentro em Lisboa, mas outras cidades, como Guimarães, realizaram os seus festejos, onde a tónica era a representatividade de diversos atores sociais. Vide: Caldas (1881, pp. 346-361). Veja-se o caso de Faro: Canto (1880).

¹⁸³ A título de exemplo, ver: Gomes (1880) e A. Figueiredo (1880).

Os destaques nessa galeria de heróis são os mais diversos,¹⁸⁴ desde Nuno Álvares Pereira, símbolo da independência, ao Infante Dom Henrique, que tipificava a expansão portuguesa. O passado invocado nessas comemorações não foi apenas tardio. O passado recente é visitado. Os casos mais representativos do génio literário português, como Camilo Castelo Branco, Alexandre Herculano,¹⁸⁵ a quem Teófilo Braga (1892) chama de “o sábio perfeito, íntegro e incorruptível” (p. 45) e Almeida Garrett são invocados, se bem que quanto às comemorações centenárias, nem todos fossem liturgicamente evocados.¹⁸⁶ Todos os casos que envolveram centenários afiguram-se não só como uma conceção evolutiva e laica do tempo, como um espetáculo repleto de simbologia e emotividade.

Para esse fim, utilizámos duas das mais emblemáticas comemorações centenárias: o tricentenário de Camões (1880)¹⁸⁷ e o centenário do Marquês de Pombal (1882). O

¹⁸⁴ O V centenário da Batalha de Aljubarrota, em 1885, e, no mesmo ano, o VII centenário da morte de D. Afonso Henriques, por exemplo, tiveram uma singela participação. É provável que fosse devido ao esbatimento da Questão Ibérica, não se apresentando a vertente nacional como um fator de prioridade de afirmação da independência. Deu-se ênfase e premência aos temas ultramarinos neste tipo de celebrações, em virtude da fragilidade de Portugal decorrente dos projetos de expansão colonial das grandes potências, agudizadas pela Conferência de Berlim (1884-1885) e o trauma posterior causado pelo *Ultimatum*, terá implicado um outro tipo de investimento comemorativo, ajustado à visão de legitimação histórica da missão colonizadora imperial de Portugal. Valorizam-se, então, os centenários do Infante Dom Henrique (V centenário em 1894), o III centenário da viagem de Vasco da Gama à Índia (1897-1898). Nos casos do Infante Dom Henrique e de Vasco da Gama, constituíam elementos de valor acrescentado para esconjurar traumas e despertar ao nível das representações uma ostentação de uma grandeza que já não existe, mas que teimava em marcar sentido no tempo e presença no calendário. As festas em questão, pelo seu avolumar, justificavam um fator concorrencial na disputa temporal (Catroga, 1996, pp. 556-567).

¹⁸⁵ O I centenário do nascimento de Herculano, em 1910, foi o vincar anticlerical dos sectores positivista e republicano, evocando aquele que se bateu e notabilizou por um ideal erudito e crítico quanto à religião, numa altura em que a questão religiosa voltava a estar na ordem do dia. Procurava-se, nesta cerimónia, um reavivar das comemorações camonianas de 1880 e das pombalinas, logo, anticlericais de 1882. A Igreja, por seu turno, vai tentar recuperar um modelo comemorativo dos centenários, por si lançada, e que agora estava a ser usado contra ela pelos movimentos laicistas e anticlericais. Vai realizar, na década de 90, o VII centenário do nascimento de Santo António, em 1895. Em 1897, fará o II centenário da morte do Padre António Vieira, bem como as Santas Casas da Misericórdia de Lisboa e do Porto farão os seus centenários, em 1898 e 1899, respetivamente. *Vide* para consulta: I. Silva (1884, pp. 35-38, pp. 379-390).

¹⁸⁶ Os vultos literários da pátria são celebrados, como Almeida Garrett (1899, I centenário do seu nascimento) e Gil Vicente (IV centenário), assim como o Teatro Nacional em 1902, comemoração essa fomentada pelas escolas de artes e pela imprensa, numa evocação do passado recente e numa maior democratização deste tipo de festejos, alargando o exército hagiográfico, numa premissa de tom intelectual. A dica é clara: se houve alguma evolução e criação de feitos ímpares no país, no tempo mais recente, deveu-se a estes homens, não tendo o devido acompanhamento pelo lado dos governantes, impondo-se nestes moldes os festejos laicos, e também uma evolução e criação, com abertura para o futuro, em oportunas modificações de pendor temporal. Boa parte dos múltiplos aspetos envolventes da celebração podem ser revisitados em publicações como: *O Ocidente. Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro* (1899, 30 de janeiro); *O Ocidente. Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*. (1902, 10 de junho).

¹⁸⁷ A propósito do tricentenário de Camões, Jaime Batalha Reis (1880), que fez parte da Comissão que organizou as comemorações, referia em 1881 a dimensão religiosa do culto épico “muita gente, de entre

significado social e histórico do tricentenário de Camões foi de grande intensidade e extensividade. Esta comemoração foi urdida por intelectuais positivistas, apostados em dar ao evento uma dimensão prospetiva, capaz de contribuir para um ecumenismo cívico identitário que despertasse o país da indiferença que vivera durante séculos. Teófilo Braga foi um dos ideólogos do centenário que exprime a forte componente propagandista, bem como o teor reflexivo do evento, impondo-se no horizonte temporal pelo calendário dos festejos.¹⁸⁸

O programa das comemorações evidenciava a projeção no espaço público de figuras laicas e de eventos revisitados e reinterpretados da história. O espaço público que outrora se confinava ao uso da religião católica é agora partilhado e disputado por elementos civis. Nas comemorações camonianas exprime-se a tendência para se confluírem sectores como a cultura, as artes, a literatura e a história, cada um ao seu estilo, formatando a vida portuguesa numa nova ordem, inclusive ao nível da temporalidade.

Revaloriza-se, por via dos centenários e das comemorações, o Panteão Nacional, e transformam-se essas figuras em arquétipos dos valores que se pretendem para o país. Os ideólogos veem na República a única forma dos valores expostos ganharem expressão final, em termos de nacionalidade. “O nome e a obra de Camões estão individualmente ligados ao futuro da nacionalidade” (T. Braga, 1884a, p. 21); “O nome de Camões será divisa da individualidade nacional” (p. 23).

O papel de maior destaque nessa galeria de heróis vai para Camões, um Camões mítico, representativo da alma nacional, um Camões que evoca nos seus poemas a grandeza histórica e imperial a ser resgatada para a identidade na “festa do Centenário de Camões com a sua força a manifestação do rejuvenescimento nacional” (T. Braga, 1884a, p. 50). Teófilo

o povo de Lisboa ou das províncias, chama à festa a que assistimos o santuário de Camões, como se tratasse da santificação, da canonização popular do grande poeta” (p. 9). Acrescenta e admite que a dimensão lendária por vezes sobrepõe-se à história, quer em figuras como Camões, quer em figuras como os santos católicos: “Camões é hoje para nós um santo porque em Camões, como nos santos, deve hoje para o povo valer mais a lenda que a história, mais o que se lhes atribui, ou o que neles se quer ver, do que o que realmente fizeram ou foram” (pp. 9-10). De referir o mimetismo com os mitos primordiais já estudados neste trabalho, no sentido de a narrativa mítica ter predominância sobre os aspetos factuais da história.

¹⁸⁸ Do programa constou três dias consagrados a férias públicas para o evento: no dia 8 de junho de 1880 houve uma conferência histórica sobre a vida de Camões, uma exposição na Biblioteca Camoniana e a publicação da sua bibliografia. No dia 9 realizou-se a exposição do quadro da morte de Camões, uma leitura recitada de Camões por parte de Almeida Garrett e a execução dos principais trechos da missa de Bomtempo, dedicada a Camões. Por fim, no dia principal das festas, a 10 de Junho, fez-se a publicação monumental d’*Os Lusíadas* e deu-se a instituição de uma medalha comemorativa. Fundou-se um comité ou sociedade erudita destinada à revisão de um texto definido das obras do poeta, fez-se a representação de um drama ou ópera sobre Camões e a recitação teatral dos primeiros episódios d’*Os Lusíadas* (T. Braga, 1884, pp. 23-25).

Braga tornou-se o grande promotor dos centenários e sistematizou a teoria que suportou esse tipo de festas. Tomando por referência o caso mais paradigmático, o Centenário de Camões, Teófilo Braga (1884a) afirma que no momento histórico vivido por Portugal naquela época de crise material, mas que também qualifica como espiritual, os centenários serviam para uma “revivência nacional” (p. 10). Tal simbolizava a síntese afetiva no que concerne às aspirações quanto à nacionalidade, podendo nós acrescentar que estes são indicadores e motivadores de que estamos a um passo de mexidas de fundo num dispositivo ou fio condutor, como o tempo contabilizado em calendário.

O Centenário de Camões foi uma espécie de Batismo de Conversão, fazendo reviver Portugal (T. Braga, 1884a, p. 14). Camões afirmou a nacionalidade quando retratou poética e artisticamente a descoberta do caminho para o Oriente, a qual demonstra o seu contributo para o progresso humano, simbolizando uma nova civilização (p. 18) e sintetizando as aspirações do mundo moderno (p. 20). T. Braga (1884a) entende que a sociedade portuguesa, mediante o passado que condensava valores criadores de afetividade, se estava a unir ao projeto de uma nova nacionalidade associada à República: “O Centenário de Camões significa uma coisa, que este povo é capaz de se mover por uma ideia” (p. 53).

Todos estes campos acabam por justificar a teoria do evento, a qual se insere num discurso e projeto mais amplo, ao nível da refundação da nacionalidade e das suas bases simbólicas, que desembocarão nos feriados do calendário, evocando figuras como esta. O carácter dos diversos campos harmonizados permite catalogar todo o processo como verificável ao nível científico. Deste modo, Teófilo. Braga (1884a) afirma que “a veneração prestada à época do regime patriarcal cede na cadeia evolutiva ao regime prestado à força e que por sua vez irá venerar-se os grandes homens” (pp. 9-10), acrescentando mais à frente, na mesma obra: “a ciência que determinou pelos seus processos críticos essa relação histórica, moral e artística para que se elevassem os grandes homens sintetizando valores novos de identidade” (p. 51).

Como ideólogo das comemorações, Teófilo Braga (1884a) via nos grandes homens, como Camões, no evento principal, em Lisboa, e nos outros um pouco por todo o país, o início de uma nova identificação coletiva dos espíritos e dos espaços, futuramente responsável por fomentar o progresso do país, tendo sublinhado, neste âmbito, “a convergência aos interesses, aos sentimentos e aspirações coletivas, tornando-se por isso mesmo os representantes de uma época e de um povo” (pp. 181-182). Os festejos tiveram como um dos seus pontos altos o cortejo cívico. Cumpre-nos salientar que estes demonstram a tendência de

laicizar o espaço público que vai acompanhar a laicização do tempo conseguida com as comemorações do centenário. De referir que estas evoluções começam a acontecer muito antes do incremento da República, mas corroborando a nível ideológico-político e sócio-identitário com o rumo pretendido pelos idealistas de um Portugal novo, mormente os republicanos.

A trasladação dos presumíveis restos mortais e respetivo cortejo cívico de alguns vultos da nossa história, como os casos de Camões e de Vasco da Gama (1880), fez-se de acordo com o ativismo republicano, procurando estabelecer novos marcos de filiação. Recorrendo ao cortejo cívico, alcançariam essa meta pela renovação nacionalista e educação, algo que era dito abertamente pela imprensa afeta à causa, no caso de Vasco da Gama:

Não podemos deixar de nos congratular com a nação não só pela alta significação moral, que estes grandes atos de comemorações têm em si e pela influência que poderia ter no futuro da educação do povo, mas também pela consideração e honra que nos alcançam perante o mundo civilizado, afirmando a nossa potente vitalidade, rejuvenescência e sentimento profundo de independência. (*O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro* [ORIFE], 1880, 60, p. 106)

Quanto ao caso de Camões, nos mesmos moldes e ocasião, noutra apontamento de reportagem da mesma revista, *O Ocidente*, o jornalista Guilherme de Azevedo explica que:

O povo pode não ter ficado ainda muito certo de quem seja Camões, entretanto no seu espírito entrou a noção nova de que o trabalho moderno tem uns ídolos tão dignos de respeito, pelo menos, como os dos velhos dogmas, e sobretudo muito mais compreensivos – e em muito melhor estado de conservação. Sob este ponto de vista a procissão cívica é um dos factos mais profundamente revolucionários que em Portugal se tem realizado. (ORIFE, 1880, 60, p. 102)

O mesmo Guilherme de Azevedo, antes de descrever a procissão cívica, continua a fundamentar este tipo de manifestação através da dimensão e o consequente impacto social: “grande cortejo cívico” (ORIFE, 1880, 60, p. 102), no qual “o povo recebia um batismo do ideal” (p. 102).

Conferindo memória coletiva e geracional, “o grande cortejo cívico permanecerá por longos anos na memória popular” (ORIFE, 1880, 60, p. 102). No momento, criou um efeito de contágio e fervor cívico-religioso: “Grande procissão sai do Terreiro do Paço, saudada por uma multidão ofegante e comovida” (p. 102), revelando, por fim, uma tendência crescente

num ideal de ressurgimento nacional suportado histórica e cientificamente: “na procissão cívica não se manifestou só uma grande tendência de renascimento e um grande sintoma de vitalidade latente: manifestou-se belas disposições artísticas, excelentes dedicatórias individuais” (p. 102).

O sucesso destes dois casos irá provocar uma inflação deste tipo de cerimónias,¹⁸⁹ nas quais o papel do cortejo cívico é preponderante. Nada era deixado ao acaso, o itinerário não era neutro, incorporando os homenageados na memória coletiva, transubstanciando-se no engrandecimento do movimento ideológico republicano, como momento refundador da nação que, rapidamente, passaria das ruas para o poder e, na posse do poder, controlaria também o tempo público.

A organização do desfile, com os grupos e carros alegóricos, correspondia à área ou áreas de influência do homenageado, mas também podia corresponder a sectores da sociedade influenciados pelo exemplo de progresso que o homenageado inspirava.¹⁹⁰ Nos indivíduos distinguidos era-lhes reconhecida a expressão das suas ideias através da incorporação na manifestação coletiva. Tais manifestações de memória permitiam que os oficiantes, os adeptos e as entidades evocadas ou motivadoras das festas e dos seus desfiles produzissem uma eficácia, em termos simbólicos, de modo a suscitar consensos e sociabilidades para garantir uma nova identidade, que se iria apropriar de elementos controladores do vetor social.

A dimensão ritualista do desfile revestia-se de sacralidade, apostada em ser uma alternativa credível, mundividencial e cívica, ao catolicismo, para já na escala espacial pública, mais tarde com repercussões fixadas no controlador do tempo dito social. A ritualização do desfile era primordial, numa estrutura temporal específica, conforme uma

¹⁸⁹ Veja-se os casos de Alexandre Herculano (1888) e de Almeida Garrett (1903) em que se transladaram os seus corpos para o panteão nacional com várias homenagens, incluindo os cortejos cívicos. Consultar: ORIBE (1888, 343); ORIBE (1903, 877).

¹⁹⁰ No desfile das comemorações camonianas temos dois relatos complementares. Guilherme de Azevedo, em 15 de julho de 1880, descreve quais os carros alegóricos presentes, desde o carro das artes na dianteira, seguido respetivamente do carro das colónias (com colcha indiana e com troféus e armas asiáticos), o carro da agricultura, o carro militar, o carro do comércio e indústria, de onde se salienta a indústria nascente, revelando uma aspiração e, por fim, o carro da imprensa, ostentando à frente a estátua de Gutenberg, chamado por ele um santo da modernidade (ORIBE, 1880, 60, p. 102). Por seu turno, Amadeu Carvalho Homem oferece-nos outra perspetiva do desfile, do qual teve acesso noutra fonte. O desfile, no seu caso, é descrito de acordo com a perspetiva do itinerário, descrevendo-o da seguinte forma: o cortejo cívico percorre algumas ruas da baixa com os carros alegóricos da agricultura, da instrução, do comércio, das diversas coletividades e agremiações de distintos ramos de atividade. Há bandeiras representativas das coletividades. Nos passeios apinhados há aplausos efusivos de estudantes e populares. O cortejo começa no Terreiro do Paço, onde estava o pavilhão real, desloca-se ao largo do Pelourinho, passando sucessivamente pelas ruas Augusta, do Ouro e do Arsenal. Sobe depois a rua Nova do Almada e irrompe no Chiado, invade a praça de Camões, desce a rua do Alecrim e vai dissolver-se no Cais do Sodré (Homem, 2010, p. 73).

organização meticulosa que emprestava ao cortejo uma formalidade coletiva no novo espaço templar. O espaço público era redimensionado à medida do novo culto, ou seja, do culto cívico que nele se desenvolve. O tempo da comemoração rompe, entre o tempo estabelecido, mas simultaneamente, o tempo da comemoração em desfile abunda em diversidade temporal o que, em matéria de tempo, reforça a sua posição e envia uma mensagem subliminar.¹⁹¹ Em suma, os desfiles serviram para, no âmbito das suas festas, ser um dos elos sociais de reprodução da memória e do tempo qualitativo e quantitativo, recorrendo a uma retórica que visava sacralizar o significado do espetáculo que, de modo militante, os republicanos promoviam.

Se as comemorações camonianas foram capazes de mobilizar e criar uma unanimidade coletiva,¹⁹² já não se pode considerar o mesmo das Comemorações do Centenário do Marquês de Pombal. A figura e personalidade de Pombal não reuniam consenso, muito por culpa dos meios por ele utilizados para levar a cabo as suas reformas políticas. Surge muitas vezes, por via disso, associado a si uma certa monstruosidade,¹⁹³ mas esse fator negativo era compensado pela sua missão, que consistiu no ataque a elementos da aristocracia e à Companhia de Jesus, contribuindo para a secularização e o advento da sociedade liberal e da Democracia, com a correspondente abdicação do poder real, inclusive em portadores de significado simbólico como o regulador do tempo, ainda que não se mostrasse adverso ao objetivo de engrandecer o prestígio da coroa.¹⁹⁴

Percebe-se que é feita uma leitura dos factos ao nível histórico que permite desculpabilizar Pombal de alguns excessos morais e quiçá criminosos; e, como referiu Teófilo Braga (1884a), se não podemos fazer a sua apoteose, “Não é glorificado pelo amor, mas pela quebra do imobilismo social” (p. 190). Portanto, para este teórico positivista, Pombal deve ser valorizado pelas transformações sociais, políticas e culturais da sua época, porque contribuiu de modo decisivo para a construção e divulgação de uma certa imagem de Portugal e do seu passado histórico, criando na opinião pública o impacto necessário para que surgissem

¹⁹¹ O espaço público era de tal modo crucial neste tipo de comemorações de teor teatralizante e dramatizante, que a falta de informação desta natureza, o itinerário e o tempo no programa de festas criava um vazio capaz de retirar o brilho dos festejos. Foi o que aconteceu por altura do centenário de Pombal, onde as ruas estavam decoradas e o dia marcado para os festejos, mas faltava o programa do desfile com o itinerário, criando desconforto à população e especulação desnecessária, desviando as atenções do ritual que consagraria Pombal e o povo num só sentimento, ideal e culto cívico. *Vide*: Lobato. (1882).

¹⁹² S. Matos (1998) salienta que Camões reunia consenso por não ser uma figura monárquica, podendo ser facilmente identificado como uma figura laica (p. 428).

¹⁹³ *Vide*: T. Braga (1884a, pp. 186-187), Pedroso (1882, p. 107).

¹⁹⁴ Consultar: T. Braga e Graça (1882, pp. 3-4).

transformações cívicas significativas. Pombal transformou-se, assim, num exemplo de ativismo modernista, de que carecia o país em todos os quadrantes (T. Braga, 1884a, pp. 184-186), até mesmo no capital simbólico e controlador do tempo, dizemos nós. O que podemos afirmar, com base nessa releitura feita por Teófilo Braga, é que a par de uma nova visão biográfica de Pombal, este é colocado na condição de herói imortalizado. Refeito o perfil, tornou-se uma figura precursora de transformações substantivas, que ocorreriam numa escala global aos auspícios da Primeira República, desde logo na vertente simbólica, como a festividade deixava antever.

Para Silva Graça (1882), o Centenário de Pombal, que se seguiu ao de Camões, faz todo o sentido, por ser uma nova afirmação de vitalidade nacional e um protesto consciente contra o agente mais poderoso da decadência portuguesa – os Jesuítas (p. 4). Deste modo, as suas reformas, entre as quais a expulsão dos Jesuítas, justificam a desculpabilização e a sobreposição em relação à sua faceta nebulosa.¹⁹⁵ Precisamente, estes fatores de afirmação nacional e de protesto de dimensões laicas, aqui sugeridos em relação aos festejos centenários, são dimensões complementares de uma ofensiva do contrapoder, tomando de assalto, estrategicamente, espaços em aberto no calendário existente, com a agravante de os ocupar com uma medida exata do tempo. Com efeito, situam o evento, acumulam-no e obrigam à respetiva marcação, bem como deixam no horizonte a possibilidade de futuras marcações do género. Sem esquecer que se apresentam como uma alternativa secular e credível às cerimónias do mesmo teor, posicionando-se igualmente como alternativa à fórmula em vigor no calendário, povoada pelo excesso de celebrações religiosas.

Opositores confessos dessa recomposição existiam. Veja-se o jornal *O Mundo* (convém frisar que não foi o jornal fundado por França Borges em 1890), que cita a postura de Ramalho Ortigão contra a efeméride, por esta recompor falaciosamente a história do estadista, rejeitando liminarmente o centenário já festejado:

¹⁹⁵ Na crónica do *Ocidente*, Gervásio Lobato (1882) justifica a iniciativa festiva em torno de Pombal ao referir que o seu legado de estadista é suficientemente maior que “os erros e as tiranias do ministro” (p. 106), uma vez que lutou e venceu dois grandes inimigos da civilização moderna: a ignorância e o fanatismo religioso, expulsando, por um lado, os Jesuítas e, por outro, criando trezentas escolas. Deste modo, as proporções do seu trabalho tornaram-se enormes na época. O brilho alcançado nestas realizações ofuscava “os seus erros, os seus desvarios, mesmo os seus crimes ficam escondidos nas trevas da luz enorme que esse homem espalhou em torno de si e que ilumina um século inteiro” (p. 106). Asseverou que os homens como Pombal devem ser estudados no seu meio e no seu tempo para se compreender o seu papel na sociedade. Pombal significou o triunfo liberal e moderno que convinha ser exposto como protesto reivindicativo, apesar de não receber aprovação absoluta de todos os atos da sua vida (p. 106).

E o Sr. Ramalho Ortigão, de luva branca e com o bico da pena ativa, crava o coração do culto pagão e da liturgia estólida, com que a ignorância túmida, com ares de ciência absoluta, quis coroar o vulto sinistro do primeiro Conde de Oeiras. (*O Mundo* [OM], 1882, 5 de julho, p. 2)

Camilo Castelo Branco foi outro vulto de peso que se insurgiu contra o enaltecimento de Pombal, no número seguinte da publicação, com palavras duras, associando-o a ladrões bem colocados na sociedade portuguesa: “Não pode ter um culto de galas, quem viveu em rito de infâmias e terrores” (OM, 1882, 5 de julho p. 2). O autor do artigo do jornal, antes de introduzir as palavras de Camilo, refere que Pombal foi “um monstro de egoísmos e vilanias; foi um vampiro de sangue e patrimónios” (p. 2) e acrescenta: “Um algoz com plumas de Marques. Um cínico com galões de ministro. Tudo que há de mais torpe, na esfera da história e na orbita do crime” e finaliza com consternação, pelo facto de ser exaltado alguém que envergonha até mesmo os verdadeiros heróis desaparecidos: “Não sejam mais profanados com paganismo cínico os mártires no segredo dos túmulos” (p. 2).

Para Camilo era inconcebível celebrar alguém que, para além de suas tiranias, fora expulso e não lhe restara grandes amizades: “O Marquês de Pombal quando foi expulso do paço e da corte ainda tinha dois amigos íntimos que o choraram de veras” (OM, 1882, 5 de julho, p. 2) e mesmo estas amizades eram muito duvidosas (p. 2). Nesta dicotomia de defesa e rejeição da festa comemorativa de Pombal, venceu a primeira, embora houvesse protagonistas de peso dos dois lados da barricada. Assim acontecia porque dispunham de organizações e movimentos de suporte em ascensão em todos os sectores da sociedade, mesmo perante a opinião pública esclarecida. Os republicanos que estavam por detrás desses grupos, e das próprias comemorações, começam a ganhar projeção parlamentar, muito embora nesta fase tenham maior força fora do Parlamento, exercendo influência nele a partir de fora.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Os republicanos ao tentarem identificar-se com o patriotismo e o liberalismo, desencadeiam um processo de recriação de mitos, tanto pela comemoração das datas, ao invocar liberais, bem como figuras históricas, como o já citado Camões e o próprio Marquês de Pombal. As tentativas de identificar o ser republicano com o ser liberal apelavam, deste modo, à invocação de Pombal contra o ultramontanismo e as trevas da servidão intelectual em nome de novas ideias, isto é, do positivismo comemorativo propagandeado. Por isso, numa fase de menor força representativa, no Parlamento, apesar de reforçados pelo recente centenário pombalino, apresentam um voto de sentimento, que é chumbado, pela morte de Giuseppe Garibaldi, conhecido sobretudo pela intervenção republicana na unificação da Itália (CSDNP, 105/82, de 5 de junho, pp. 1793-1795). Neste enquadramento de menor equilíbrio de forças, vê-se rejeitado igualmente um voto semelhante relacionado com a morte de Léon Gambetta, um estadista conformado com os ideais republicanos (*Câmara dos Pares do Reino*, 8/83, de 26 de janeiro, p. 54).

Sem deixar de lado a tensão entre as partes, concentrando-nos nas celebrações, numa das sessões do *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, admite-se que a festa centenária era uma das formas e dos instrumentos mais usados na época de combate aos poderes instalados da religião e do próprio Estado. Esta pretende concorrer, perverter e reverter o controlo de mecanismos temporais: “Receio muito que se dessemos à festa pombalina uma feição partidariamente liberal, ou como se tem dito, que e esta ideia dominante dos que lhe querem imprimir, uma feição antijesuítica, esses famosos jesuítas que se pretende abichar e combater com festas” (DCSD 67/82, p. 1141). Evidentemente que este centenário pombalino, tendo esta motivação de combate, não deixa de, à luz de outros que se foram inflacionando, tornar-se um cliché suficientemente forte, para interferir e competir, quando não integrar um cliché já existente, pela força do hábito que se instalava.

Os apoiantes dos festejos não deixam de assinalar o carácter e o cariz nacional da comemoração, apesar das críticas de que a festa era um meio de combate. Pese embora isso fosse verdade, entendiam que a festa centenária fazia valer ideias avançadas de uma determinada ala política,¹⁹⁷ que se achava consorte do ancestral Pombal:

Esta festa é nacional para os que representam as doutrinas liberais avançadas. Estes festejos não podem ser aplaudidos por aqueles que julgam que a celebração do centenário do Marquês de Pombal representa uma guerra implacável aos apóstolos do ultramontanismo e da superstição. (DCSD 67/82, p. 1139)

Por seu turno, o deputado e sacerdote católico Santos Viegas, de forma polida, exprime na sua intervenção que há um motivo oculto na efeméride com o qual não compactua:

Se ontem estivesse presente na sessão, permita-me V. Exa. e a câmara que eu declare, que votaria a ideia principal do projeto do governo, acerca da celebração do centenário do Marquês de Pombal, porque compreendo o centenário como uma homenagem prestada àquele grande

¹⁹⁷ Mais uma vez, o carácter das comemorações assumiu feições seculares, como já tínhamos avançado, quer nos casos do 1.º de Dezembro, quer no Centenário de Camões, visto que a iniciativa fora particular, o que se traduziu num veículo paralelo de apropriação do tempo, em mãos de quem não detinha o poder, onde mais uma vez o monopólio católico se viu privado de iniciativa e intervenção. No que concerne ao Governo, o desconforto procurava ser minimizado em intervenções como a que se segue, por um dos seus deputados: “Eu confesso francamente e declaro-o à câmara, que nem o governo tem ciúmes da iniciativa particular, antes e honra muito com ela, nem a iniciativa particular pode levar-nos a mal que a acompanhem nas suas manifestações” (DCSD, 1882, p. 1137).

vulto, na parte que diz respeito ao bem que ele dispensou como reedificador da cidade de Lisboa, como restaurador das letras e como administrador financeiro; mas se a celebração centenária envolve qualquer ideia político-religiosa essa, rejeito-a, pois que se opõe aos meus sentimentos de sacerdote católico e de cidadão português. (DCSD 67/82, p. 1153)

Por esta intervenção percebemos que a iniciativa particular obriga a admitir um tempo extra.¹⁹⁸ Havia uma certa unanimidade e conceção quanto à ideia de um Pombal que se pautou pelo progresso, contudo havia uma divergência quanto à partidarização da figura, nos termos da ideologia republicana. Por último, subjaz a questão crucial do sentimento. No caso do sacerdote, e provavelmente de um fiel católico, os sentimentos confinavam-se a uma hagiografia religiosa. Como se pode ver, a crescente tendência de laicização invadia campos como o simbólico,¹⁹⁹ transferindo os sentimentos para altares civis. Cerimónias do género estavam na moda,²⁰⁰ ganhavam expressão e cada vez mais apontavam e marcavam o tempo da agenda com incisividade.²⁰¹

¹⁹⁸ O Governo – estava no poder o Partido Progressista –, depois de muito pressionado, veio a aderir, contudo arcou com o peso dos propósitos revolucionários que os festejos encobriam. Quanto à Coroa, tornou-se patente um certo mal-estar com a iniciativa, até pelo sucesso alcançado. Não chegava a oposição católica e a dos meios mais reacionários, comparando tais festejos com o rito carnavalesco do “enterro do bacalhau” (Catroga, 1993, pp. 604-605).

¹⁹⁹ O elemento simbólico presente no positivismo, bem como na Maçonaria, foi o ingrediente principal dos rituais dos centenários, não estranhando, por isso, a adesão aos mesmos, ou seja, positivistas e maçónicos, que na maioria eram republicanos. A manifestação e romagem laicas consolidariam a sacralidade cívica, suportada simbolicamente, transmitindo um cariz mitificado do evocado, como um garante físico de imortalidade. Não foi assim, por acaso, que o enaltecimento dos centenários surgiu indissoluvelmente ligado à tentativa para institucionalizar momentos e personagens em suportes que detinham poder temporal. O programa do Partido Republicano atribuíu um papel de relevo à questão simbólica, consubstanciado nas figuras e no próprio Panteão Nacional. *Vide*: Grainha (2011) e T. Coelho (1908).

²⁰⁰ A imprensa de referência da época não se coíbia de coligir todos os casos que envolvessem figuras de reconhecido mérito, mesmo estrangeiras, algumas delas sem o peso de Voltaire, Vítor Hugo, Rousseau, etc. .Veja-se o caso do alemão Frederico Froebel, embora conhecido e reconhecido na Alemanha pelo incremento dos jardins de infância. Entre nós, não gozando de visibilidade suficiente, a imprensa encarrega-se de entronizá-lo de forma convincente no restrito grupo de grandes homens, cujo mérito seria imortalizado no centenário. Este é um entre muitos casos, bem como um entre outros veículos de informação que se ocupavam de aprofundados estudos e de divulgação de exemplaridades dignas de ser seguidas, cultuadas e expostas numa galeria. Feio Terenas criou, em homenagem a Frederico Froebel, a seguinte revista: *Froebel: Revista de Instrução Primária*, que teve a curta duração, entre 1882-1885 (ORIFE, 1882, 120)

²⁰¹ É preciso não esquecer o contexto no qual estas cerimónias se popularizaram – emergiram na sequência do avanço do movimento republicano, que à luz do positivismo, seu fundamento filosófico, foi capaz de enformar este tipo de festas. Foram os republicanos que melhor capitalizaram estas festas para as suas causas e que efetivamente tiraram partido das mesmas na mediação temporal, na altura, e depois na reorganização do calendário, com o que julgaram digno de festa e feriado. O caso do centenário pombalino não teve o mesmo êxito de outras, que implicaram figuras intelectuais, como os casos das apoteoses de Almeida Garrett (1899) e Alexandre Herculano (1910), ou mesmo o cortejo cívico de transladação dos restos mortais de João de Deus (1896). Catroga (1993) refere que o

A efeméride centenária do Marquês de Pombal é justificada pela necessidade social de venerá-lo pelos feitos por ele realizados, os quais trouxeram o progresso na sua época,²⁰² servindo para catalisar o novo sentimento nacional, norteador pelo programa de laicismo civil, que deveria circunscrever e ser inscrito para memória futura. Essa circunscrição e inscrição feitas na memória coletiva de forma seletiva, independentemente do protagonista do centenário laico, motivaram a venerada comemoração. Num primeiro momento, seria numa cultura sentimental que tendia para enraizar valores novos, conformados com uma escolha política específica e laica. Num segundo momento, ligado ao primeiro, trazem um tempo e um modo celebrativo novos, decalcados da religião cristã, e preparavam o terreno para modificações em suportes que controlam o tempo. Por isso, as comemorações pombalinas, na sua intenção de gerar consenso não, conseguiram ficar imunes às tensões decorrentes de uma luta que se travava pelo monopólio do poder.

Uma das peças mais emblemáticas desse desiderato é a discussão plasmada no *Diário da Câmara dos Senhores Deputados* 67/82, em que se defrontam com maior veemência as posições de Pinheiro Chagas e do relator do projeto da festa. Pinheiro Chagas, na qualidade de historiador e político republicano, procura refazer o percurso de Pombal, de forma a acomodar a festa nos desígnios de propaganda republicana (pp. 1139-1141). O relator põe em causa a sua faceta de historiador e coloca algumas reticências em relação ao homenageado, muito embora não ponha em causa a festa, ao referir: “Disse-o já: – é cedo. E há-de estar no espírito e na consciência de todos, que é cedo realmente para julgar com uma serena e inteira imparcialidade, com uma perfeita nitidez crítica o grande vulto de Sebastião José de Carvalho e Mello” (p. 1142).

Pelo teor constante deste orador, percebe-se algumas cautelas em emitir um juízo definitivo do estadista, soando no sentido contrário como temerário, sobretudo quando se queria torná-lo a encarnação e institucionalização de um programa ideológico:

centenário de Camões foi o mote de sucesso que permitiu definir um modelo a seguir. O mesmo Catroga também nos aponta o motivo de uma adesão menos exuberante em relação ao centenário de Pombal. Para o autor, as figuras políticas, mesmo republicanas, como Pombal, não desempenhavam a função congregadora que estes cultos promoviam.

²⁰² Ainda no prisma das ações do Marquês de Pombal, não se deve esquecer que apesar de ele não ser o melhor exemplo de tolerância da nossa história, foi, no entanto, pioneiro na publicação, em 1761, de um decreto que ordenava a liberdade dos escravos na metrópole portuguesa. Será o mesmo Pombal que vai decretar, em 1773, a abolição da velha e triste distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos. Basta consultar: *Coleção das Leis, Decretos e Alvarás de D. José I* (1797, pp. 90-92); *Coleção das Leis, Decretos e Alvarás de D. José I* (1797, pp. 694-699).

Podia recordar agora a memória de um homem, do qual muitos cavalheiros que têm assento nesta casa hão-de lembrar-se com profunda saudade, de Francisco Luiz Gomes, que foi dos últimos e dos que mais dedicadamente trabalharam para tirar a limpo, perdoem-me a frase, a história do ministro, da lenda do Marquês. Longa e fervorosamente escavou, sem que pudesse inteiramente consegui-lo. Há factos que não estão ainda esclarecidos, que hão-de levar talvez muitos anos mais a fixar, por maneira que sobre eles possa incidir, segura e cõscia a justiça da crítica. Mas à parte a obscuridade irritante desses factos, há o perigo certo, conhecido, palpável de uma doutrina que se afirma e vivo em documentos irrecusáveis e que podem lançar-nos a face como afrontosa revindica àqueles a quem pretendemos ferir injusta e levianamente com esta celebração, fazendo dela lema e bandeira de guerra. (p. 1142)

Havia uma certa unanimidade em relação aos festejos, pelo cariz progressista nele incluso, não só pelo escol do estadista, mas pelo carácter inovador do evento.²⁰³ Já não se pode dizer o mesmo do cariz revolucionário e reivindicativo que se pretendia com as comemorações. Agitavam-se consciências, dando visibilidade às grandes tarefas do futuro, que passavam por mudar o panorama simbólico do tempo e as respetivas pausas e o seu sentido. A via do progresso, vista pelo lado cerimonioso de Pombal, passava por este salto no tempo, num vaivém entre passado e futuro, centrado na nacionalidade. As qualidades evidenciadas nos atos civilizadores de Pombal produziram grandes reformas²⁰⁴ e deram motivos para o apoio do Partido Republicano:

Dois foram, os motivos, que levaram o partido republicano a associar-se a este centenário. Em primeiro lugar o Marquês de Pombal foi o secularizador do ensino; e o ensino constitui para

²⁰³ Esta emancipação filosófica inclusa nas comemorações centenárias serviu para substituir a credulidade pela razão e a autoridade Igreja-Estado pela liberdade individual, caras aos ideais republicanos, emancipação válida igualmente para o quadro governativo e os seus suportes de apoio. Esse carácter inovador trazido pelos centenários é, nas palavras de T. Braga (1881), a propósito do centenário de Calderon em Espanha: “Os centenários são esta nova consagração cívica, e uma das formas sublimes com que cada povo glorifica os representantes mais eminentes das suas qualidades étnicas” (p. 338). Sugere que o centenário de Calderon, como certamente os nossos, que defendera noutras ocasiões, não era uma imitação, mas uma autêntica corrente: “uma vibração moral que se propaga” (p. 338). Podemos, por isso, mais que supor. Podemos afirmar que, à luz destas palavras, uma corrente que se propaga e poderá muito bem cristalizar-se num esquema elaborado para a posteridade. Calderon, que manteve a supremacia do teatro espanhol, enquadrava-se nesse lote restrito de génios que dotaram a humanidade de um novo fôlego, de uma invenção e de um ideal avançado, logo merecedor de figurar numa galeria à parte do calendário existente com as suas pausas: “que compete a apoteose secular” (p. 338).

²⁰⁴ O impacto do seu centenário não foi só sentido em Portugal, mas também do outro lado do Atlântico, no Brasil, com a publicação da coleção de poesias, bem como *A Homenagem ao Marquês de Pombal pela Grande Comissão Executiva*. Obtivemos a prova de que fora uma comemoração bem-sucedida, muito embora envolta em polémicas. Consultar: Clube de Regatas Guanabarenses. (1882a, 1882b, p. 3).

nós outros, os republicanos, o primeiro artigo do nosso programa. Em segundo lugar, Pombal recomenda-se à nossa admiração e ao nosso entusiasmo pelo modo firme e enérgico, porque soube repelir para longe do país os abutres do jesuítismo – apóstolos do mal, mineiros do vício e do retrocesso. (Sílvio, 1882, p. 4)

O ato pombalino era visto como um grande sinal de secularização, recuperado e sublinhado numa componente essencial como o ensino, pelo carácter educativo da escola na formação de cidadãos e pelo lugar único que poderia ter num país atrasado e largamente analfabeto. Pombal tinha de ser valorizado pela inovação, por trazer avanços e por transportar um prenúncio maior nessa componente social, mas também foi um prenúncio de que outras iniciativas consequentes e tendentes teriam lugar em termos de secularização.²⁰⁵

A obra *Homenagem ao Marquês de Pombal pela Grande Comissão Executiva do Primeiro Centenário do Grande Ministro*, publicada no Brasil pelo Clube de Regatas Guanabarenses, é reveladora das proporções que o evento assumira, inclusive além-mar. Nessa obra, a dado passo é dito com seletividade: “Quanto mais altas forem as figuras que se levantam no pedestal da história, impondo-se à veneração dos pósteres, tanto maior deve ser a distância, no extremo da qual haja de celebrar-se a apoteose” (Torrezão, 1882, p. 3), acentuando que a sua projeção é semelhante à dos deuses gregos capazes de mudar milagrosamente um cenário fatídico; logo, Pombal é digno de honras singulares: “A projeção de cem anos não basta para um homem que, com um simples gesto de titã, reedificou, arrancando-a dos escombros das ruínas, uma cidade” (p. 3).

²⁰⁵ Um sintoma e uma amostra da crescente onda de cientificidade, secularização, associada ao nacionalismo português, pode ser notada na revista *Era Nova*. Os diversos artigos de Teixeira Bastos, Teófilo Braga, Júlio Dinis, Silva Graça, José Leite de Vasconcelos, António Furtado, abordam temas elucidativos dessa tendência. Podem ser agrupados desde os temas filosóficos como revoluções sociais, reorganização política da ciência, filosofias de Comte e Littré, passando pela antropologia, ao falar de cremação, entre outros assuntos, biologia e funcionamento cerebral. As artes e as tradições lusas assumem um relevo especial com as folhas rolantes e a literatura de cordel, advinhas populares, jogos populares e infantis e literatura portuguesa, sem esquecer a poesia. Como não poderia deixar de ser, existem artigos que focam o antijesuitismo como fator de atraso. Por fim, a revista estabelece uma cientificidade do ideário republicano, com base nas diversas ciências, validando o projeto, como parte de um todo social em evolução. O próprio título da publicação, que teve apenas 12 números (entre julho de 1880 e setembro de 1881), atesta o pensamento dominante – *Era Nova: Revista do Movimento Contemporâneo*. Tudo isto nos leva a pensar que a mentalidade republicana entendia a sua chegada ao poder não só como uma evolução comprovada no processo, como pressupunha também um alcance de perfeitibilidade abrangente, onde nada escapava, nem mesmo o calendário. Na seleção natural em voga, não só na biologia, mas no pensamento político, apenas os mais aptos poderiam permanecer e impor-se, acima dos demais. Neste caso seria uma política ideologicamente conformada com o regime republicano.

Na obra supracitada, Teixeira Bastos tem uma dissertação brilhante em conformidade com a ideologia republicana, sobre o significado do centenário de Pombal, que não resistimos em citar. Num dos trechos refere que: “A sociedade portuguesa acha-se exatamente neste momento de transição”, porque “Portugal entrou no caminho da sua revivescência” (p. 6), tendo em conta a luta que trava com os poderes monárquicos e clericais: “E de dia para dia acentua-se a força esmagadora e inquebrável das novas ideias” (p. 6), que aos poucos minavam e faziam ruir muralhas religiosas e temporalidades castas. Certamente estas ideias consubstanciar-se-iam noutros veículos visíveis de poder. Por isso, o centenário era uma prova cabal de uma luta que melhor representa o triunfo definitivo do ideal republicano. Este ideal também seria içado nos momentos de supressão de trabalho que o calendário contemplaria.

Como temos vindo a referir, tudo se conjuga para sinalizar a marcha do tempo, qual farol, por meio destas festas cívicas que expunham as potencialidades do passado e o valor pedagógico da evocação, ritualizando o vetor temporal, como nunca se fizera antes. Muito embora este sentido da festa seja um dos que mais sobressai, não podemos desprezar a componente cénica deste espetáculo de culto cívico,²⁰⁶ porque embora *a priori* não apele de imediato ao tempo propriamente dito, a decoração do cortejo com motivos distintos, abrindo novos espaços temporais de mediação pública, suscita analogias qualificativas, as quais transcrevemos, no caso de Camões: “A primeira procissão, que se fazia em Lisboa, sem a cruz alçada nas mãos de um devoto, grosso de carnes e de consciência, e sem latim duns reverendos, corados e de coroa luzidia” (*Almanaque Camões*, 1881, p. 23).

Face ao exposto, temos de concordar com Catroga (1996), quando considera que o ritual comemorativo tem por função ressuscitar e representar as virtudes do homenageado, catapultando-o como representante máximo de uma nacionalidade gloriosa, que pretende

²⁰⁶ O jornal *O Mundo* (que durou 23 números, correspondendo a 23 dias – não confundir com o jornal fundado por França Borges em 1890, de ideologia republicana) tinha uma rubrica denominada “o culto da arte”, sugestiva de uma prática de uma época em que se endeusavam outros motivos, que não os religiosos. É preciso salientar que este jornal não tinha aspirações republicanas, contudo mesmo nesses sectores o envolvimento proposto era que fosse muito mais que a simples apreciação, pois fazia sugestões, para que se tendesse para o lado mais afetivo, e assim elevava a arte a patamares nunca antes atingidos num culto cívico, como o centenário, festas de calendário, os próprios feriados do calendário, aqui replicado. O mesmo jornal, contudo, enaltece a crítica feroz de Ramalho Ortigão ao centenário de Pombal, nos seguintes termos: “Ramalho Ortigão, que tem o rigor da frase e a elevação da ideia, tem também a coragem da luta como atleta do bem, contra a estulta idolatria pombalina que deu a palma da imortalidade a um falsário da humanidade” (*O Mundo*, 1882, p. 2). A indignação expressa continua em tons líricos: “Na arena dos paradoxos horrendos, que deslustram o ideal do século e o sacrário da ciência aparece a academia do país a render homenagem, em reverências de amor, a um assassino, a um rufião, ao déspota da vingança e ao tirano do egoísmo” (p. 2).

estabelecer (p. 554). Não nos deve deixar qualquer tipo de dúvidas que estas ritualizações do passado e o modo como foram urdidas, ao nível da escrita histórica e ao nível da divulgação, foram suportados numa história composta. Ambos foram perspectivadas numa lógica de utilidade social, os quais Catroga exprime nestes termos: “Consequentemente, não se estranha que nestas retrogradações não seja o comemorado e o seu tempo que se pretende apreender com objetividade; o que nelas se acaba por projetar são as ideias que o presente a si próprio procura impor como ideal a realizar” (p. 554).

Ora, parece-nos válido concluir que nos centenários se projetam ideias, cenários, paradigmas e tempos distintos daquela atualidade, ajustados ao movimento republicano e à própria República.

Os centenários tinham o condão de criar um clima de mobilização nacional, em cerimónias que funcionavam como tónico regenerador contra o decadentismo gritante. Tais liturgias de recordação alentavam sentimentos patrióticos, que se pretendiam reunificadores, nas quais se insere o centenário do Marquês de Pombal, que aparece da mesma forma que outros centenários republicanizados:²⁰⁷ Nos tempos em que vão correndo, em que a alma do povo precisa de retemperar-se nas grandes e sábias lições do passado para se edificar nos seus exemplos de civismo e ardente fé patriótica, e fortalecer-se para a realização de novas conquistas no futuro” (Cândido, 1894, p. 7).

Por estas palavras consentâneas com as efemérides centenárias, as conquistas concebem o reforço de um caminho que está a ser trilhado. As conquistas contemplam objetos que regulam o nosso tempo social; nesses casos, deve haver determinação em relação ao que se

²⁰⁷ O caso do Infante Dom Henrique, cujo enaltecimento vinha há muito sendo feito – basta frisar a placa que foi descerrada na Fortaleza de Sagres em 1836, que não teve o mesmo efeito desejado pelos republicanos. Assim aconteceu porque a vereação camarária da Invicta do partido progressista de claras simpatias régias antecipou-se a Lisboa, na promoção em laurear o navegador (o Infante Dom Henrique nasceu no Porto), dando um carácter nacional às celebrações. O centenário do Infante foi uma tentativa de proporcionar diversas vitórias políticas do Porto em relação a Lisboa – uma vitória do partido progressista em relação ao regenerador (partidos do rotativismo do poder da altura). A dimensão nacional e oficiosa do evento, com a deslocação da família real e os seus mais altos elementos do Governo, soou como uma resposta monárquica e a reconciliação da Coroa com a cidade do Porto, após a derrota da intentona do 31 de janeiro de 1891 para estabelecer a República. Foi um gesto de grande habilidade dos sectores conotados com a Monarquia Constitucional. Percebe-se porque os republicanos haviam se demarcado das comemorações oficiais, muito embora a figura do Infante Dom Henrique fosse uma figura recuperada, mas nem sempre consensual entre os republicanos. O facto é que foi em certa medida adequada para exorcizar temores trazidos pelo agudizar da questão colonial que irá culminar no *Ultimatum* de 1890 e na fracassada tentativa de estabelecer a República no Porto, em 1891. Por este caso, importa sublinhar que, do ponto de vista social, o processo que envolveu os centenários não foi, exclusivamente, republicano e se incorporou num contexto mais geral de afirmação do Estado-Nação e do nacionalismo, que atravessaram diversas tendências ideológicas ao nível da política daquele período (João, 2003, pp. 75-84).

deve festejar, em que ocasião de tempo se deve verificar a comemoração e em que condições isso se dará, bem como implicará com o nosso tempo de descanso.

Estes dois exemplos são representativos de outras comemorações do género que se irão intensificar. Salientemos que as comemorações dos centenários, em geral, eram uma forma de liturgia nova, aplicada à vertente cívica que concorria para se sobrepor à velha liturgia religiosa, algo que era assumido abertamente pelos seus mentores, como Bernardino Machado (1903, 31 outubro, p. 36). O determinismo social capaz de elaborar uma nova formação cívica subjaz nas comemorações, onde a posição detida é definida por uma argumentação, nem sempre fundamentada, acerca da especificidade da cultura portuguesa.

Em jeito de conclusão, pode afirmar-se que os centenários laicos como modelos de comemoração, ao longo de sensivelmente 30 anos antes da proclamação da República, intervieram no tempo quotidiano. Mais do que isso, representaram um tempo distinto e absolutamente laico do calendário existente, formando uma frente paralela e reivindicativa. Consubstanciou-se em novas ideias políticas e noutros sentimentos, tendo exigido uma representatividade nacional no tempo comum, contribuindo para acelerar o tempo, com os seus múltiplos tempos e oferecendo motivos para rever a forma como se concebia os calendários e o que fazer com as suas pausas. A ideia de feriado começava a ganhar outra feição, dimensão e visibilidade que antes não se imaginara, pelo impacto laudatório deste género de ocorrências festivas.

Carreando neste sentido, citamos Maria da Conceição Isabel João (2003):

O ciclo dos centenários dos descobrimentos e da expansão da última década do século representou a estruturação de um modelo comemorativo que vamos reencontrar no período da I República e no Estado Novo. Aqui, tal como em França. Os republicanos tiveram um papel fundamental na reinvenção das tradições e na tentativa de criação de uma religião cívica suscetível de substituir o sistema de valores e de crenças da antiga sociedade. A maior parte dos símbolos e das instituições que identificam a nação surgiu, precisamente, entre 1880 e 1930: a bandeira, hino, o Dia de Portugal, associado ao culto de Camões, a forma republicana do Estado, a glorificação dos descobrimentos portugueses em grandes comemorações nacionais, os painéis atribuídos a Nuno Gonçalves, os monumentos nacionais, assim classificados entre 1907 e 1910, e até a primeira reforma ortográfica. (p. 84)

Inserir-se neste âmbito de grandes transformações ao nível comemorativo e simbólico, o reestruturado calendário com um conjunto de valores²⁰⁸ que funcionam como um quadro de referência para a identificação das pessoas, para a sua integração no grupo e para a sua atuação social. As comemorações centenárias²⁰⁹ e as suas derivas definitivas que serão os feriados republicanos fazem parte, afinal, do conjunto de cerimónias e festejos públicos, através dos quais as elites e os Estados procuram criar um ambiente emocional adequado a uma comunhão e identificação das pessoas singulares e dos diversos grupos sociais com a nação.

Seja como for, não se pode esquecer o incremento potenciador de uma arquitetura festiva laica. Foi nestas festividades que esta ganhou autonomia e expressividade, conforme refere Maria da Conceição Isabel João (2003): “As comemorações centenárias foram um caso de excecional mobilização e de grande impacto público das festividades” (p. 401). A letargia, outrora dominante, incidia igualmente na temporalidade social, que abarcava todos os sectores, tendo consequências óbvias no balizador dos períodos que assinala os diversos cortes temporais, em função do que é memorável. O calendário estava impregnado de uma memória religiosa, que remetia para as pausas, para o culto das divindades católicas, o que não oferecia a liberdade necessária para outros usufrutos do tempo. É verdade que quando a Primeira República se instala no poder, não faz por menos, ou seja, aqueles feriados que inscreve confina-os a celebrações cívicas de regime. Contudo, concede algum espaço de manobra para uma utilização mental e dinâmica do tempo, numa dimensão laica. É importante referirmos que a apropriação do capital simbólico do tempo pelo regime republicano foi feita numa escala e dimensão reduzidas. Tal desiderato permitiu a existência e coabitação entre os feriados laicos e alguns feriados católicos que se mantiveram, atendendo à força que os últimos detinham na sociedade, nos seus suportes mais representativos, como o próprio calendário.

²⁰⁸ Os valores de referência seriam assimilados numa ótica em que as considerações teóricas e as generalizações eram centradas num acontecimento, mas sobretudo esperava-se que despertassem a imaginação e a sensibilidade. As ideias fundamentais de um passado comum baseavam-se na ação dos grandes homens que, de algum modo, tinham contribuído para o chamado progresso da nação e da humanidade. Nessa lógica, percebe-se a voga das obras e coleções que apresentavam as biografias dos heróis, dos quais os portugueses deveriam orgulhar-se e admirar-se como exemplos. Vejam-se as seguintes obras: P. Chagas (1869), J. Coelho (1880, 1882), *Plutarco Português* (1881).

²⁰⁹ João (2003) aborda os discursos que sistematizam as figuras dos fundadores, restauradores, descobridores e conquistadores. Todos os casos remetem-nos para marcos temporais importantes. Nesta ordem de ideias, analisam-se os modelos a adotar, mas também se celebra algo, na respetiva ocasião, abrindo espaço para ceder a uma visão secular ou religiosa dos acontecimentos, conforme a conjuntura política (605-732).

5. Os almanaques

O almanaque é uma literatura popular, cuja origem é remota, misturando-se com a do calendário.²¹⁰ A palavra deriva do árabe *al-manâkh*, cujo significado é calendário.²¹¹ Os almanaques, pelo facto de serem uma espécie de opúsculo, de baixo preço e de grande circulação, popularizaram-se no século das Luzes, em vários países europeus.²¹²

Nas palavras de Isabel Braga (2003), estas publicações de carácter efémero não suscitavam o interesse dos leitores para guardá-las; contudo o seu teor era de grande interesse e por isso eram muito procuradas:

Enquanto publicações de grande circulação, os almanaques, integrados no mundo da edição popular, partilhavam técnicas, veículos e procedimentos com a restante literatura congénere. Assim, a astrologia e o esoterismo, as fases da lua e as suas influências nos mais diversos domínios, as informações sobre as festas religiosas, os dias de jejum e abstinência, a agricultura e, mais raramente, a pesca e ainda um enorme manancial de receitas práticas para a vida quotidiana das populações fizeram parte dos conteúdos destas publicações destinadas a organizar o tempo de cada um, ao longo do ano. (p. 85)

O lado efémero deste tipo de publicações é o seu lado mais forte, pela penetração no tecido social, criando habituação e, consequentemente, pelo caudal de géneros e repetidas publicações, com evidentes repercussões no tempo individual e coletivo.²¹³ Aliás, o tempo surge como o grande ator e pano de fundo de toda esta complexidade publicista, embora

²¹⁰ José Leite de Vasconcelos investiga o género em causa, assegurando-nos que nas designações populares do século XVII, uma das mais populares era “sarrabal”, atestando a origem remota do tipo de literatura em causa. Consultar: Vasconcelos (1997, p. 458).

²¹¹ Obras de referência na área em questão: Geneviève (1969, p. 11), Hans-Jürgen (2001, p. 432); Bluteau (1712, p. 268).

²¹² É necessário mencionar que o incremento da impressão surge numa época e respetivo contexto em que parte da população europeia não se encontrava suficientemente alfabetizada, rondando os 20 %. Os impressores e livreiros gizaram nessa altura uma estratégia para compensar os enormes custos e as pequenas tiragens de determinados livros, através de folhas volantes para um público menos exigente, podendo assim ser mais facilmente vendidas em grandes quantidades, ao contrário dos anteriores. Falamos de estampas, orações, imagens de santos, letras de cantigas da moda, conselhos de moda, conselhos de casamento, panfletos, folhetos de cordel e os inevitáveis calendários. A conclusão é óbvia: uma aculturação em massa de conceitos, estruturando mentalmente as sociedades, para futuras causas. Vide as seguintes obras: Marquinhos (2000), Anastácio (2012); Lüsebrink (2001).

²¹³ Nas palavras de Brotel (1996), este tipo de literatura não deve ser tomado como uma cultura alternativa, nem tão pouco observado como uma contracultura. Contudo, concordando nós com este autor, não podemos deixar de referir que a mesma permitiu a proliferação, ainda que tímida, do secularismo, permitindo outras leituras do tempo, ideal caro aos auspícios futuros dos políticos republicanos (p. 272).

apareça subordinado aos assuntos. Nada mais enganador. Essa aparente subordinação é, na verdade, uma falácia, visto que as múltiplas atividades propostas apenas poderão ser efetivadas quando corretamente submetidas ao tempo e ao seu respetivo calendário, fosse ele consubstanciado na natureza ou artificialmente composto. O tempo é cada vez mais apreendido como um grande aliado nas tarefas e nas necessidades quotidianas.

No caso que mais nos interessa, em Portugal, o almanaque mais antigo é o *Almanach Perpetuum*, de Abraão Zacuto, que fora publicado em 1496. Devemos notar que nem este almanaque, nem mesmo os anteriores ao século XVII eram periódicos e anuais, então denominados de *perpétuos* ou até mesmo *perduráveis* (I. Braga, 2005, pp. 94-95). Como salientou Vanda Anastácio (2012), esses almanaques eram: “formados por tabelas destinadas a permitir o cálculo do tempo, da posição dos astros, das marés, etc., até ao fim dos tempos” (p. 57), num claro exercício facilitador para a manipulação do tempo, em mãos que nada tinham a ver com o exercício do poder político e religioso. É preciso notar que, desse modo, o mercado editorial deixava de ser tão vulnerável e de estar sujeito aos caprichos dos poderes político e religioso. A mediar o intervalo temporal entre o século XV e o século XVII, o almanaque passará a conter elementos constantes dos impressos de maior circulação.²¹⁴

Face a estas transformações, o almanaque deixará de ser perpétuo, assumindo a faceta anual, deixando de ser dirigido a um núcleo restrito de pessoas, aglutinando, além do calendário, conselhos de lavoura, algo consentâneo com um mundo onde a economia agrária tinha prevalência.²¹⁵ Por isso, a definição proposta pelo padre Rafael Bluteau (1712)²¹⁶ no seu trabalho empreendido sobre o vocabulário português assentava bem nessa mesma época:

Almanach ou Almanaque. Derivasse do arábico *Monach*, que significa *calendário*. É o que vulgarmente chamamos *folhinha do ano*. Veja-se o vosso no livro das etimologias latinas na

²¹⁴ Um exame atento em relação às publicações no século XVII em Portugal permite-nos chegar à conclusão de que os almanaques e os calendários foram os grandes responsáveis pela manutenção de impressores, uma vez que eram muito requisitados. A esse propósito, um dos trabalhos de referência é: Loff (1964-1966). *Vide* também: J. Serrão (2006, pp. 112-114).

²¹⁵ Não podemos descartar que muitos dos seus conteúdos nem sempre foram racionais, em conformidade com as Luzes. Queremos com isto referir que não eram talhados técnica e cientificamente. Esses conteúdos padeceram de intoxicação, que esteve longe dos apelos à racionalidade, contendo prognósticos e previsões de astrologia e superstição diversificada (I. Braga, 2005, pp. 85-86).

²¹⁶ I. Braga, entre os seus diversos e empenhados trabalhos, tendo alguns dado origem a livros, os quais constituem enormes mais-valias em termos académicos. Nestes moldes, precisamente o livro que temos vindo a citar (2005) foca o papel exercido pelo padre Rafael Bluteau na corte portuguesa, destacando-se como um académico de prestígio e um lexicógrafo que deu um forte contributo ao significado, pronúncia e ortografia das palavras no seu reconhecidíssimo trabalho de investigação que resultou na obra *Vocabulário Português e Latino*, a que fizemos referência na definição de almanaque (pp. 10-82).

palavra *Manacus*. Numa palavra grega latina, de que usa Cícero, poderás dizer *ephemeris, idis. Fem.* Porém como no dito orador esta palavra, só significa diário, em que se escrevem os sucessos de cada dia, bom será acrescentar alguma coisa a *ephemeris*, para mais especificar a significação de um almanaque. (p. 268)

Será no século XVIII que, em Portugal, os almanaques atingirão um maior sucesso, ainda que, como referiu I. Braga (2005), o grande período dessas publicações foi o século XIX (pp. 85-86). Ainda segundo esta autora, o número, a diversidade de conteúdos e a sua especialização foram consideravelmente maiores, algo que já vinha da centúria anterior.²¹⁷ Por isso, não estranha observarmos que nesse período havia entidades rivais que lutavam pela apropriação e comercialização de um mercado em grande desenvolvimento:

Nos princípios do século XVIII, o negócio das folhinhas e dos prognósticos era importante, como podemos depreender da luta pelo privilégio da impressão, luta que se prolonga até finais do século, e teve como principais adversários o P. Tinoco da Silva, o livreiro Pedro Vilela e seus filhos, e ainda os padres da congregação do Oratório. (Correia & Guerreiro, 1986, p. 5)

Ainda durante o século XVIII, nota-se na sua segunda metade, novos públicos²¹⁸ que irão aderir ao seu uso, fazendo valer alguns dados de outras investigações, muito por culpa de uma maior taxa de alfabetização (Tengarrinha, 2013, pp. 41-45; I. Braga, 2005). Importa sublinhar que no século XVIII, tal como acontecera antes e como posteriormente se vai verificar, o almanaque funcionava como um verdadeiro guia para organizar a vida diária,

²¹⁷ Por esta altura ainda prevalecia o domínio do livro religioso no mercado da impressão. Representava, na altura, percentagens na ordem dos 60 %, ficando a restante literatura com o remanescente. O caminho para uma literatura laica ainda ia no adro, fazendo uso de um termo religioso, muito embora estivesse em franca expansão, abalando deste modo as resistentes e muito enraizadas estruturas religiosas (I. Braga, 2001, p. 492).

²¹⁸ No caso francês, no reinado de Luís XIV, para além dos almanaques rurais, apareceram almanaques voltados para um público mais citadino e para os membros da corte, numa variedade de formatos e conteúdos desconcertante. Por exemplo, veja-se o *Almanach Royal* francês ou o caso alemão do *Almanach de Gotha*, que incluíam informações das casas reinantes europeias, listas de cargos administrativos, políticos, diplomáticos. O nosso paralelo português foi o *Annuário da Corte Portuguesa*. Veja-se: L. Lisboa (2002). Esta compilação é sintomática das designações de almanaque, que se colocam a par da agenda, do calendário, do diário, das efemérides, do guia, do lunário, do prognóstico, da folhinha, do repertório, o próprio *Borda d'Água*, no fundo, o sarrabal. Este veículo (almanaque) foi responsável por representar o tempo nas mais diversas facetas, dando feições ao próprio calendário, como atos introdutórios de uma nova ordem do tempo, a que o poder republicano irá dar a feição final.

ainda que por agora não se libertasse de algumas superstições, fazendo parte de um processo mais alargado de autonomia e laicização:

Ao fornecer um calendário anual, permitia organizar o tempo: ao incluir informações sobre o universo, permitia às pessoas terem uma ideia do espaço cósmico; ao dar conta de provérbios e de regras de conduta moral e religiosa ajudava a perpetuar a organização tradicional da sociedade, ao fornecer dados práticos sobre agricultura, pecuária, pesca, higiene e até medicina, propunham modos de vida alheios às ciências e às técnicas mais recentes. (I. Braga, 2005, p.95)

Devemos reter que os almanaques, sobretudo do período de Setecentos, ajudaram a perpetuar a organização social da sociedade, como podemos verificar por estas palavras.²¹⁹ Com efeito, conceberam elementos que conservam a tradicional divisão do tempo em estações do ano, em festas de pendor religioso, analisaram a meteorologia segundo bases muito rudimentares, destacaram a extrema valorização da agricultura e as suas indicações para cada mês, segundo as fases da lua. Sem desvalorizar que veiculavam provérbios, prognósticos astrológicos e superstições. No fundo, perpetuaram os usos e interpretações de leitores com menor esclarecimento, visto que ao basearem-se nestes pressupostos estavam a manter o conservadorismo e o conformismo.

Este panorama começa a alterar-se com a diversificação dos géneros e, neste âmbito, podemos enquadrar o surgimento de teor poético, de roteiros dos programas de ópera, de teatros e outros divertimentos semelhantes. A inserção de dados das casas reinantes, do corpo diplomático e administrativo, entre outros, faz do popular almanaque uma nova conceção destinada às elites, transformando os almanaques em objetos de elegância, sem perder de vista

²¹⁹ Prova e amostra desta asseveração é o almanaque *Kalendário da Reza*, dedicado exclusivamente às festas móveis e à indicação dos dias de cada santo durante o ano. Foi também o caso do sugestivo, inclusive no nome, *Diário Eclesiástico*, composto por um calendário anual, pelas fases da lua, posições dos astros, festas religiosas, pelos dias de jejum e abstinência. Nalguns desses almanaques relativos ao *Diário Eclesiástico* era frequente ter notícias como esta: “haverá este ano um eclipse total da lua visível em Lisboa. Será no dia 18 de maio, segundo as efemérides de Bolonha reduzidas ao nosso meridiano” (*Diário Eclesiástico*, 1760, p. 4), e prossegue com alto grau de detalhe e especificação: “Principiará às 7 horas e 52 minutos da tarde, a total obscuração às 8 horas e 59 minutos, o princípio da emersão às 10 horas e 36 minutos, o fim do eclipse às 11 e 44 minutos da noite, a quantidade eclipsada são 17 dígitos e 41 minutos” (*Diário Eclesiástico*, 1760, p. 4). Se o aparente rigor transparecia em publicações como esta, outras desculpavam-se com Deus, quando erravam as previsões: “esta é a minha conjectura, segundo a influência dos astros. Deus Nosso Senhor que domina sobre eles lhes contrafará as qualidades e condições e ordenará que influam coisas melhores e conforme for servido segundo sua grande piedade para connosco se nossos procedimentos o não desmerecerem” (Alcoforado, 1736, p. 13).

a inclusão do calendário.²²⁰ Portanto, os dados habitualmente constantes dos almanaques, como o calendário, informações sobre os astros, conselhos do dia-a-dia, festas móveis, quase que desaparecem e, como J. Lisboa (2002) assinalou, “Públicos novos levarão a modelos novos” (p. 13). Assim, alguns formatos para certos públicos eruditos, apesar de manterem o título e a periodicidade anual, distanciam-se do formato usual, ao conceber e conceder primazia ao entretenimento, em relação a outras funções presentes,²²¹ como o calendário, os ensinamentos, a informação, entre outros, se bem que organizem e calendarizem esse repositório erudito.²²²

Seja como for, a fórmula mais recente do almanaque correspondeu às expectativas dos leitores culturalmente mais aptos, pese embora ainda houvesse aqueles que se debruçassem nos temas rotineiros para um público menos esclarecido. Se havia agora uma clara separação de públicos-alvo, suscitada pelos conteúdos, os almanaques nunca deixaram de ser um repositório de preocupações e de evoluções sociais, mas serviram, também, como um instrumento de difusão e de aperfeiçoamento da noção abstrata de tempo. Fosse qual fosse o formato, propunha uma pluralidade e organização de tempos, com a particularidade da aproximação entre a data de composição dos conteúdos (geralmente do ano anterior, no caso das poesias) e as datas de publicação, bem como das datas em que se dariam os acontecimentos. Com desvios na nova fórmula ou tendo o formato comum, o seu sentido não se esgotou nos seus estritos limites, visto que foram obras que inegavelmente corresponderam e garantiram *inputs* consideráveis na temporalidade social. Capazes de reproduzir e de consubstanciar cambiáveis em posteriores *outputs*, é o processamento dessa mensagem que, por sua vez, sai reconstruída sob a forma de um novo discurso, que se adequa a lugares e a espaços redimensionados, como o calendário.

Publicações como o almanaque ajudavam a manter viva a tradição, ao incorporarem um conservadorismo e um conformismo latentes, ao veicular costumes e superstições. As exceções²²³ que se tornaram regra foram as publicações e as produções de fino recorte

²²⁰ Os almanaques atingem tal elitismo, que se transformam em objetos de colecionador, quando outrora eram descartáveis no final do ano (Cunha, 2002, pp. 25-27). Eram muitas vezes trocados entre pessoas da alta sociedade, como prendas natalícias.

²²¹ Os almanaques foram um grande manancial de informações de natureza diversa. Desde os já referidos, passando pelas informações acerca dos dias e locais onde se dariam as feiras no nosso país, sobre os dias em que partiam ou chegavam os correios das diversas regiões do reino de Portugal.

²²² O caso português está repleto de exemplos desta natureza. Eis alguns: L. M. Costa e (1878-1880); Pimenta (1886); A. J. Figueiredo (1867).

²²³ A Academia Real de Ciências de Lisboa publicou um almanaque sobre observações astronómicas que foram realizadas por membros da mesma. Nessa publicação fez-se o elenco dos responsáveis por

intelectual e artístico (roteiros de programas de ópera e de teatros),²²⁴ que remeteram o calendário, o ano astrológico, as festas móveis, entre outros, mais geralmente associados ao formato tradicional de almanaque, para um lugar subalterno.²²⁵ Ao contrário de outrora, esses almanaques não foram o refúgio derradeiro das formas escolásticas. Efetivamente deram consciência e consistência aos conteúdos cultural e cientificamente fiáveis, balanceados de forma inventiva, objetiva e progressiva, diametralmente distintos dos anteriores. Aliaram-se a certas lutas, de classe burguesa, numa frente laicizadora comandada por republicanos, que penetraria em todas as esferas de influência, incidindo naquelas que albergam simbólica de poder.

No nosso país, o seu período áureo foi o século XIX,²²⁶ o que reforça a sua importância no jogo de espelhos da reconstrução do calendário.

Houve sobre a questão dos almanaques vozes e opiniões favoráveis e desfavoráveis. Curiosamente, o emblemático republicano Teófilo Braga, neste particular, foi um crítico acérrimo quanto a certos conteúdos.²²⁷ Sobre esta matéria, parece-nos plausível salientar

instituições diversas, de âmbito cultural mais recente, salientando-se o gabinete de história natural, os jardins botânicos, os museus. *Vide* para consulta: *Academia Real das Ciências de Lisboa*. (1802); Brigola (2003).

²²⁴ Veja-se o caso francês e a sua publicação de maior projeção e longevidade – o *Almanach des Muses*. Este aspeto ganha grande relevo, atendendo às reformulações do calendário levadas a cabo em França pelo poder político republicano. Consultar o seguinte artigo: Anastácio (2012, p. 60).

²²⁵ Segundo se sabe, os calendários, festas móveis, como outros itens, passaram a ocupar escassas páginas, sensivelmente dezenas, enquanto o grosso, na esmagadora maioria, era preenchido por elementos intelectuais, mesmo assim, sempre acompanhados por referências temporais.

²²⁶ Seria pertinente consultar os estudos sobre a evolução dos almanaques ao longo do tempo de Grand-Carteret (1896) I. Braga (2005) informa-nos acerca do acervo existente na Biblioteca Nacional de Portugal – a grande maioria é do século XIX, se bem que este inventário não correspondia na íntegra ao que fora publicado e sim ao existente no espólio. Para efeitos do que pretendemos, acentua-se por estes dados o grande dinamismo cultural que é apanágio do período, facilitando a divulgação de correntes de pensamento consentâneas com as modificações, que permeiam sectores como o próprio calendário (p. 126).

²²⁷ Ao falar da vida e obra de Bocage, Teófilo Braga é corrosivo na sua apreciação dos almanaques (T. Braga, 1876). Pese embora, por princípio, fosse crítico dos almanaques tradicionais, a verdade é que prestou colaboração em almanaques de conteúdo político. Assim sucedeu, acreditamos nós, muito por culpa da proliferação de géneros novos de almanaques, conformados com uma atualidade que privilegiava questões intelectuais e políticas, muito próximas das ideias defendidas por republicanos como Teófilo Braga. Os conteúdos constantes dessas publicações, para além de artigos de pendor político, incluíam calendários tradicionais com o respetivo dia, invocando o santo católico, mas, ao mesmo tempo, mesclando o mesmo dia com datas de acontecimentos históricos laicos. Ofereciam simultaneamente horários dos caminhos de ferro, correio, telégrafos, eclipses, agendas. Embora outrora crítico do figurino tradicional dos almanaques, a verdade é que soube adaptar-se às mudanças que este sofreu noutros géneros, alguns afetos à causa republicana, participando ativamente em alguns deles (T. Braga, 1886a). Por exemplo, no *Almanaque Democrático para o Ano de 1908*, encarrega-se de falar da missão de Portugal, numa fase em que a instauração da República se aproximava de forma galopante, sem esquecer o calendário nas páginas iniciais, intercalado com as informações supracitadas e anúncios publicitários. A título de curiosidade, Heliodoro Salgado, nas páginas iniciais, perspetiva o ano que se

vozes concordantes, sobretudo aquelas que não eram rastreáveis quanto a um apoio inequívoco do ideário republicano. Por esse motivo, escolhemos mencionar o que pensava Eça de Queirós sobre os almanaques, até porque as suas apreciações estão em linha com a propaganda republicana, daí o interesse em citá-lo. Eça de Queirós (1896) soube captar aquilo que nem sempre é perceptível na publicação dos almanaques – a essência da humanidade e a sua própria relação de necessidade com a natureza e a ordem, indissociáveis do calendário, seja ele tradicional ou de feição republicana, como veio a verificar-se tardiamente:

É que o Almanaque contém essas verdades iniciais que a humanidade necessita saber, e constantemente rememorar, para que a sua existência, entre uma natureza que lhe não é benévola, se mantenha, se prossiga toleravelmente. A essas verdades, a essas regras, chamam os franceses, finos classificadores, *verdades de Almanaque*. São as grandes verdades vitais. O homem tudo poderia ignorar, sem risco de perecer, exceto que o trigo se semeia em março. E se os livros todos desaparecessem, bruscamente, e com eles todas as noções, e só restasse, da vasta aniquilação, um Almanaque isolado, a civilização guiada pelas indicações genéricas, sobre a religião, o Estado, a lavoura, poderia continuar, sem esplendor, sem requinte, mas com fartura e com ordem. Por isso os homens se apressaram a arquivar essas *verdades de Almanaque*, – antes mesmo de fixar em livros duráveis as suas leis, os seus ritos, os seus anais. Antes de ter um código, uma cartilha, uma história, a cidade antiga teve um Almanaque. (p. 35)

Nesta lapidar apreciação, feita em prefácio para o *Almanaque Enciclopédico*, Eça de Queirós, um dos maiores génios literários e, sem dúvida, um dos maiores, se não mesmo o maior retratista social e político do século XIX, diz-nos que o almanaque é o primeiro grande inventário de saberes conformados com o tempo, laboratório dos futuros livros de rigor artístico e científico. Como se não bastasse, ele arquiva tempos, além dos tradicionalmente convencionados, outros tempos, ligados ao entretenimento e ao elemento em voga – o Estado. Sugere que o tempo, outrora uno e propriedade da religião, agora tende a ser partilhado, em sua posse e ocupação, pelas duas entidades, cooperando o almanaque nesse objetivo.

O almanaque, assim como o capital simbólico do tempo – o calendário e as suas frequentes pausas –, funcionam, assim, como repositórios de ideias, opiniões, pareceres e sentimentos, que, lidos de forma conjunta e cruzada, nos oferecem uma percepção mais ou

inicia. Menciona-se igualmente a publicação de um álbum com as fotos dos mais destacados vultos do Partido Republicano (T. Braga, 1886a, 1908).

menos clara da evolução da forma como se experienciava e se projetava o tempo. São estas as ilações que podemos tirar das palavras de Eça de Queirós quando fala dos almanaques e podemos relacioná-las com a fixação de datas de efemérides em calendários, sem prejuízo de interpolações inusitadas.

Às considerações anteriores, Queirós (1896) acrescentará no seu texto a seguinte conclusão, que se encaixa naquilo que referimos no parágrafo anterior:

Só o Almanaque verdadeiramente nos penetra na realidade da nossa existência, porque a circunscreve, a limita, a divide em talhões regulares, curtos, compreensíveis, fáceis de desejar e depois fáceis de recordar porque tem nome, e quase tem forma, e onde se vão depondo e vão ficando os factos da nossa feliz ou desgraçada história. As datas, e só elas, dão verdadeira consistência à vida e à sua evolução. (p. 60)

Um ano antes, noutro trabalho que recentemente foi reeditado por Irene Fialho, exprime algo parecido quando afirma: “O que me parece que um almanaque deve ser era uma espécie de guia especial, para o pensamento e para a ação” (Queirós, 2011, p. 245).

Escritos numa fase de ascensão e projeção dos ideais republicanos (1895 e 1896), não deixa de ser curioso que alguém que não se assumisse como republicano tivesse uma visão dos Almanaxes que fosse favorável aos intentos dos caros ideais republicanos.

Sem pretendermos enveredar a fundo pelo estudo dos ideais políticos de Eça de Queirós, pois não constitui a base do nosso trabalho,²²⁸ importa perceber o porquê de algumas posições consentâneas com o ideário republicano, como neste caso concreto.

Quiçá isso se explique com as considerações aprofundadas feitas por João Medina (1984), que ao estudar o socialismo dos Conferencistas do Casino, de fundo proudhoniano, associa o republicanismo a “uma espécie de duplo ou de gémeo uterino” (p. 17). Se tivermos em conta que as Conferências do Casino, cujo programa é divulgado e subscrito por Antero de Quental, Adolfo Coelho, Oliveira Martins, Teófilo Braga, entre outros, constituiu-se um marco ideológico e cultural, um produto heterogéneo e livre de um grupo que lutava contra um desfasamento do país relativamente ao resto da Europa culta. Como é sabido e também explicado por C. Reis (1990), o substrato ideológico socialista das Conferências tem

²²⁸ Ao percorrermos alguns dos seus textos ficcionais e cronistas percebemos que existe algum distanciamento dos ideais que consubstanciam os republicanos. Medina (1984) ao investigar artigos escritos por Eça de Queirós no jornal *A Capital* conclui isso mesmo (p. 299).

profundas relações com o movimento republicano, em ebulição desde há algumas décadas, que vai consolidar-se com a criação do partido: “Nem sempre convergentes ou harmoniosamente congradadas, tentam ser alternativas para a apatia ideológico-social em que estagnara a Regeneração, apatia que será, por espírito de rebeldia e ânsia de renovação, uma das grandes motivações das Conferências” (p. 46).

O próprio Eça de Queirós admitia, em 1890, num texto que publicara na *Revista de Portugal*, que as ações idealizadas e programadas das Conferências do Casino foram preparadas num clube republicano, sem que isso o comprometesse com a causa republicana: “Era um clube de humanitários e de idealistas, donde apenas saiu um ato prático, as conferências chamadas do Casino, instrumento de propaganda que tinha naturalmente mais de literária do que de política” (Queirós, 1995, p. 84). Assim, a posição defendida por Medina (1984) põe num plano secundário o republicanismo, muito por culpa de um fundo socialista, fator esse de maior relevo nos princípios ideológicos que orientavam Eça de Queirós, ainda que este não se encerrasse em doutrinas estanques: “Republicanos são quase todos eles, os moços de 71, mas são sobretudo fiéis ao socialismo, e nesse preciso vetor muitos se hão-de afirmar ou reafirmar, mesmo quando, como Fuschini, ingressarem no ‘establishment da realeza’ (p. 17).

O país estava recetivo à entrada de ideias europeias de pendor político, como o socialismo e republicanismo, numa escala capaz de imbricar-se, algo intrínseco à geração de 70, levando mesmo a uma cisão entre eles, como afirma Álvaro Machado (1998): “Por um lado, os socialistas utópicos como Antero, e, de certo modo, Eça de Queirós; por outro, os partidários do republicanismo pequeno-burguês, como Teófilo Braga, Guerra Junqueiro e o próprio Ramalho Ortigão” (p. 28). Como ficou demonstrado, seria excessivo afirmarmos que Eça de Queirós era um republicano,²²⁹ porque embora as suas posições ideológicas, neste domínio dos almanaques, permitam algumas especulações, contudo percebemos dos estudos realizados nessa matéria que havia ramificações entre socialismo e republicanismo, que ajudam a explicar posicionamentos semelhantes.

Perante a grande proliferação e a evolução dos almanaques, sobretudo de pendor intelectual, de que temos vindo a falar, estes nunca perderam a sua matriz conotativa relacionada com o tempo do calendário. Além de populares, torna-se elitistas, adaptando-se

²²⁹ *As Farpas* queirosianas distanciam-se das de Ramalho Ortigão, este último com claras simpatias republicanas. A ideologia constantemente expressa em *As Farpas* de Eça de Queirós tem a estruturação do pensamento socialista de Proudhon e Taine, como realça Saraiva (2000, pp. 87-108).

perfeitamente a cenários como a ideologia política, que no caso que mais nos interessa, se conforma com os republicanos.²³⁰

Por via disso, convém que enveredemos agora por uma abordagem mais circunscrita às hostes republicanas, em relação a essa matéria e como estes se aproveitaram da marca “almanaque” para potenciá-la conforme os seus desígnios políticos e simbólicos. A história do republicanismo e da própria Primeira República será sempre esse reencontro, esse espaço simbólico onde o mundo se espelha, onde as nações, os povos e a humanidade estabelecem determinados laços de solidariedade, divisas tidas por sacras ao nível civil, verdadeiros “lugares de memória”.

Por exemplo, em 1886, Alves da Veiga no *Almanaque Vitória da República*, ao falar da democracia no século XIX, expõe que a evolução da política assentava num todo social, no qual há uma evolução harmoniosa, em que os pilares eram a biologia e a sociologia, o calendário e os seus momentos ímpares como integradores desse todo, segundo nós entendemos dessa nova arquitetura engenhosa:

Abandonados os processos irregulares do jacobinismo e as forças abstratas de uma filosofia que se consumiu em discussões estereis sobre as causas primárias e finais do universo, sobre a origem do homem e o seu destino, o espírito encontrou uma disciplina severa, fecunda, e salutar na biologia e na sociologia, consideradas como tratado geral dos fenómenos da vida, e nas condições da existência, equilíbrio e transformação dos organismos políticos. (p. 51)

Este tipo de discurso começou a ser uma constante, acima de tudo em almanaques de política republicana, predominantemente.²³¹ Alves da Veiga prossegue, imprimindo um tom

²³⁰ Veja-se o caso do *Almanaque Vitória da República*. Publicado entre os anos de 1886 e 1895, em que no agregado do título, para além do ano, refere que é um almanaque cujo conteúdo é de propaganda. Dirigido a um público habituado a ler, da pequena e da grande burguesias das grandes cidades, continha informações burocráticas úteis. O *Almanaque Vitória da República* é uma peça fundamental, dentro da publicação de almanaques, com o intuito de acompanhar a evolução do Partido Republicano em Portugal, visto que guarda um conjunto vasto de efemérides publicadas ao longo de vários anos. Efetivamente, isto permite-nos fazer um acompanhamento da criação de centros republicanos, jornais, gravuras de alguns dos seus mais eminentes líderes e das diversas manifestações republicanas. Porventura, em termos comparativos, apenas o *Almanaque* do jornal *O Século* se lhe compara pela riqueza iconográfica e pelas efemérides que integram o seu conteúdo. Pontuam-se datas, quer direta, quer indiretamente, de um regime que ainda não existe, mas que ganha corpo e dimensão no espaço social, inclusive tratando-se de datas festivas e motivadoras de reflexão e descanso futuro. A título de curiosidade, este almanaque não foi editado no ano de 1891. Provavelmente, devido à prisão do seu editor, face à lei de imprensa, que ele mesmo evoca no almanaque de 1892: “A Lei de Imprensa, denominada a lei das rolhas, fechou na cadeia por 6 meses, chefes de família como o editor deste Almanaque” (*Almanaque Vitória da República*, 1891, p. 3).

que nos permite erigir o esboço de um pensamento republicano e que nos poderá permitir conjecturar sobre todas as grandes opções do plano revolucionário, mesmo aquelas que apelam ao tempo laico:

Às construções ideais dos reformadores de outrora seguiu-se uma política científica, prática, progressiva, que compreende todos os elementos vitais da sociedade – indústria, comércio, finanças, direito, administração e artes. – Daqui resulta o acordo dos legisladores com os filósofos, dos estadistas com os sábios, que fraternizam nos parlamentos e exercem em comum a direção suprema das nações confiadas antigamente às classes aristocrática, militar e sacerdotal, facto este que nos dá razão da imutabilidade das contribuições políticas de outrora, e da extrema mobilidade das constituições modernas. (p. 51)

Nas páginas de muitos almanaques como este encontramos apontamentos que podem ser classificados como textos doutrinariamente aprofundados e sistemáticos sobre a República, republicanismo e republicanos.²³² No entanto, adiantamos já que os posicionamentos no que a este aspeto de calendário diz respeito, não são contundentes, mas oscilam ou abordam esta matéria temporal, como neste caso e como em tantas outras áreas socioculturais, ostentando uma evolução clara: “Com a imprensa conquistou-se a liberdade de pensamento que criou a força mais poderosa de nossos tempos a opinião ‘pública’, legislador supremo, tribunal sem apelação, decretando e decidindo autoritariamente sobre todas as questões que se referem ao interesse da sociedade” (Veiga, 1886, p. 51).

²³¹ A par do *Almanaque Vitória da República*, outro seu contemporâneo é o *Almanaque Republicano* (1875-1887). Mais antigo, temos o *Almanaque Democrático* (1852-1855) de intervenção de José Félix Nogueira. Temos depois outros títulos de almanaques ligados à máquina republicana. São os casos do *Almanaque Democrático Popular*, de António José de Almeida, *Almanaque de O Mundo*, *Almanaque de A Luta* e *Almanaque da República*, fora outros, após a Implantação da República. De registar também o famoso e um exemplo de longevidade *O Almanaque Ilustrado de O Ocidente* (1882-1914). Num elemento todos convergem – uma riqueza de conteúdos, muitos deles em consonância com uma laicização crescente e, em muitos casos, generalizando-se a inclusão de datas e acontecimentos laicos em simultâneo com o calendário oficial para cada dia.

²³² Junto com os saberes cada vez menos populares, atendendo às publicações do almanaque de teor intelectual e político, além do inevitável calendário. O *Almanaque Vitória da República* inventariava a extensa rede de Centros Republicanos, nomeadamente na zona de Lisboa. Aludia igualmente a outros centros na província e ilhas. Eram lugares onde se davam aulas de instrução primária, diurna e noturna de português, francês, desenho, geografia, escrituração, administração, economia, política. Daqui percebe-se que esta era uma das frentes de atuação do republicanismo, criando um legado ao nível da instrução, que os republicanos começaram por criar paralelamente ao ensino escolar do reino. Os Centros Republicanos eram, a par disso, locais de formação de cidadãos, segundo os moldes por eles idealizados (*Almanaque Vitória da República*, 1887, pp. 7-14).

Não se pense por isso que nestes almanaques o calendário exposto nas páginas iniciais e intercalado com outras informações já vinha sempre com alterações no figurino, mesmo aquelas que apelavam a um teor laico, ainda que não oficial. Esse entrelaçar das datas oficiais, com as datas referenciadas como momentos de viragem social não religiosos, não se generalizou de imediato.²³³ Inovadoras e arrojadas já eram muitas das mudanças de que temos falado, todavia, publicações do género em que isso ocorria não abundavam, embora começasse a generalizar-se.

Veja-se por exemplo o *Almanaque do Trinta*, onde se pode sublinhar esta corrente dicotômica, entre um calendário oficial tradicional que traz unicamente detalhes religiosos e um amplo libelo reacionário em relação à religião. Observe-se esta amostra do calendário do mês de janeiro:

11 Terça. S. Higino, P.M. S. Honorata. Com. Nov. de S. Sebastião.

12 Quarta. S. Satiro, M.

13 Quinta. S. Hilário, B.

14 Sexta. S. Félix de Nole. O Beato Bernardino de Corleone.

15 Sábado. S. Amaro, Ab. Adv. contra os achaques das pernas. Festa na sua cap. a Santo Amaro, Conceição Velha e Desagravo. L. cheia às 11h. da manhã.

16 Domingo. (2º). O Santíssimo Nome de Jesus e Nossa Senhora da Divina Providência. Os santos Mártires de Marrocos. S. Marcelo, P. Com. Os dias de Santa Engrácia pelo desacato de 1630. (*Almanaque do Trinta* [AT], 1881, p. 6)

No entanto, se no início figura o calendário de matriz religiosa, nas páginas seguintes não é só um repositório acusatório, com pareceres que, lidos de forma conjunta e cruzada, nos dão uma perceção de crítica aos costumes, muitas vezes de grande mordacidade como este excerto nos elucida: “A consequência imediata da instituição da confissão é que aquele que se lhe submete abdica toda a espontaneidade e independência. O penitente renuncia a administrar-se por si mesmo e entrega-se cegamente à disposição do seu confessor”

²³³ O mesmo almanaque supracitado de 1887 continha o ano, o dia-a-dia com referência ao seu respetivo santo e continha as festas móveis do ano em causa, as férias correspondentes ao foro administrativo, alguns feriados (apenas 2, 22 e 23 fevereiro), o 11 de novembro e todos os dias de grande gala. Menciona igualmente os dias em que são proibidos espetáculos públicos. Explica que o já citado 23 de fevereiro seria em respeito a alguém da família real, bem como os dias 6, 7 e 8 de abril, 2, 11 e 16 de novembro e 24 de setembro, e nos dias de luto da corte por morte do rei, rainha ou pessoa real, patriarca ou bispo da diocese, bem como em dia de preces públicas por calamidades (*Almanaque Vitória da República*, 1887, pp. 15-21).

(*Almanaque do Trinta para 1881, 1880*, p. 65). A este artigo anticonfissão auricular, seguem-se artigos, como “Portas do Inferno” (AT, 1880, pp. 87-92), “Vingança do Poder Oculto”(AT, 1880, pp. 95-98), “Catecismo Progressista” (AT, 1880, pp. 99-105), “Deus Não Existe” (AT, 1880, p. 107), “Lutero e Loyola” (AT, 1880, pp. 108-110), e o “Jesuíta” (AT, 1880, pp. 117-122). Fica-nos, por estes casos, uma amostragem de uma vasta produção, neste almanaque, que se equipara a outros do género, alistando e inculcando um registo recente de ideias, nomes e datas marcadamente republicanas.

A informação veiculada, mesmo que não desafiasse diretamente a ordem tradicional do calendário litúrgico em vigor, propunha outras informações e datas, como uma extensa galeria de personagens republicanas, na maioria nacionais. As suas bibliografias foram apresentadas, no caso do *Almanaque Vitória da República*, entre as páginas 51-175 (mais de metade do almanaque), reveladoras de uma imposição e uma substituição sorrateiras de figuras sacras, por memoráveis republicanos.²³⁴ À semelhança de outros almanaques, muito embora de propaganda política, conservava o lado prático, de fácil e permanente consulta, acompanhando assim os demais conteúdos inclusos (J. Correia, 1985, p. 357). No caso do *Almanaque Vitória da República*, temos de esperar pelo ano de 1892 para ver uma mudança e uma coabitação do calendário litúrgico, com tabelas laicizantes com a seguinte nomenclatura “épocas memoráveis – eras ou épocas gerais” e “épocas nacionais”. No primeiro caso, salientamos a datação do calendário juliano e a sua correção para o gregoriano, a fundação de Roma, e a dessacralização da era de Cristo para a era comum, assim designada (*Almanaque Vitória da República* [AVR], 1891, p. 9). Este rosário laico inclui épocas nacionais, que além de mencionar reis determinantes quanto a uma identidade ajustada ao pensamento republicano, assinala avanços tecnológicos que corroboram no mesmo sentido (AVR, 1891, p. 9).

Mais antigo e arrojado foi o *Almanaque Republicano para 1875*, que não se coíbe de mesclar o calendário litúrgico, por sinal menos carregado, com referências diárias e

²³⁴ Nomes como Jacinto Nunes, Latino Coelho, Elias Garcia, Manuel de Arriaga, Alves da Veiga, José de Castro, Consiglieri Pedroso, Rodrigues de Freitas, Teófilo Braga, Sebastião Magalhães de Lima, entre outros notáveis do extenso rol de personalidades evocadas (AVR, 1886, pp. 51-175). Em relação a esta publicação, nos anos seguintes manteve-se a toada de arrolar personalidades republicanas portuguesas e estrangeiras, recorrendo a uma bibliografia sustentada e sacralizada em registo cívico para a memória futura, assinalando e pontuando, assim, os dias do ano subliminarmente. Outras publicações, como o *Almanaque Republicano*, conservam o mesmo registo, onde surgem os mesmos nomes e os nomes de Guerra Junqueiro, Gomes Leal, Edgar Quinet, Jules Michelet, Jean-Paul Marat. Convém frisar que muitos excertos de artigos, poesias e citações de republicanos célebres eram uma constante, funcionando como senhas e lembretes de uma época que trazia um novo tempo.

inflacionadas pelos grandes homens e os seus mais notáveis feitos, bem como os desenvolvimentos civilizacionais. Veja-se o mês de fevereiro: “1 Seg. S. Inácio – nascimento de E. Littré, em 1801. Inventa-se o Telegrafo elétrico, em 1753” (*Almanaque Republicano* [AR], 1874, p. 3), prossegue no dia 5: “5 Sext. S. Águeda – Morte de Calvino, em 1564” (p. 3). No dia 11 do mesmo mês refere: “11 Quint. S. Lazaro – Nascimento de Almeida Garrett, em 1799. Proclamação da República Espanhola, em 1873” (p. 3). Das muitas referências aos atos da República Francesa, não poderia faltar no mês de março, nessa preenchida galeria, Charles Gilbert Romme, autor do calendário republicano: “27 Sab. S. Roberto – Nascimento de Romme, autor do calendário republicano, 1750” (p. 6). Não só nascimentos, mortes, atos revolucionários, vultos literários e invenções se inscreviam neste audacioso e inovador calendário de almanaque. Em abril, os causadores do atraso e inimigos da razão, assim como as exposições, como fator de progresso, não foram esquecidos nem relegados para um plano externo ao calendário: “1 Quint. S. Macário – São expulsos de Espanha os jesuítas, em 1767. Abre-se a exposição universal de Paris, em 1867” (p. 6). Esta última citação que foca os agentes religiosos confronta ainda mais, por oposição, o calendário vigente, reequacionando os chamados “dias santificados” pela Igreja.

Sabe-se que este desejo de abolir esses dias ao longo do ano só será conseguido pela Primeira República, logo em 1910: “Os dias até agora considerados santificados serão dias úteis e de trabalho para todos os efeitos” (DL 19/10, p. 185). Por fim, os almanaques também tinham em conta elementos nacionalistas e imperialistas, dispersos ao longo dos meses do ano, muito ao jeito da sua filosofia política,²³⁵ que se queria consensualizar em estruturas de temporalidade.²³⁶ Embora só na Primeira República se alcance esse desiderato, houve tentativas de preparar o terreno. No projeto de bases de uma constituição municipal em 1875,

²³⁵ Foi publicado em 1875 um projeto denominado “Bases de Um Projeto de Constituição Municipal”. Na frase de abertura do projeto, é referido que o mesmo, além de discutido e votado, deve ser forçosamente submetido à sanção popular, assim que se implante a República em Portugal. Nesse auspicioso projeto não é esquecido o direito à associação, que a soberania e a autoridade local emana do povo, que para contrair matrimónio ninguém precisa de estar filiado numa seita, concebe-se o casamento civil e a administração e a guarda dos cemitérios a cargo dos municípios. Todas estas questões retiravam espaço de ação à Igreja e, ao mesmo tempo, conferia secularidade aos atos. muito se deve aos republicanos a existência das municipalidades nos moldes mais recentes (*Almanaque da Biblioteca Republicana Democrática para 1875* [ABRD], 1874, pp. 50-52). Essa batalha estendeu-se ao Registo Civil, algo que foi conseguido e publicado em almanaque, para gáudio dos republicanos, que inventariavam os seus troféus, não tardando muito para que o tempo público fosse um deles (*Almanaque Republicano para 1880* [AR], 1879, pp. 56-73).

²³⁶ Neste particular, os almanaques deste título dos anos seguintes seguem o mesmo figurino, repetindo inclusive as mesmas ocorrências, com ligeiras oscilações ditadas por alterações pertinentes, sem perder o seu cunho laico (*para 1880* [AR], 1879; *para 1875* [ABRD], 1874, pp. 1-22).

35 anos antes da proclamação da República e ainda num tempo em que as condições eram mínimas, já se ensaiavam e aculturavam projetos, como este de intervenção no tempo dito social. No artigo 2.º constava: “De usar do tempo sem sujeição a direito canónico, porque não há cânones contra o que a natureza ou Deus estabeleceu” ([AR], 1874, p. 50). Ora, assim se divulgavam e pugnavam projetos de fundo administrativo e legislativo como este, que tinha em conta o calendário. Como não seria plausível conceber outros de natureza semelhante, como o calendário?

Quanto à estrutura desse novo modelo,²³⁷ por apresentar-se muito variada, conserva as diferentes matérias organizadas por referência a uma tábua cronológica, numa clara congregação de esforços e unidade de objetivos, tornando-se muito mais um instrumento de divulgação de ideias, do que de conhecimentos gerais.²³⁸ Deste modo, os políticos republicanos da segunda metade de Oitocentos souberam utilizar e tirar partido das vantagens do almanaque, redimensionando os mesmos para fins noticiosos, propagandísticos e estatísticos.²³⁹ Mais do que isso, o esforço deles incutiu a possibilidade de reanalisar e reprogramar diacronicamente a imagem dos elementos com carga simbólica, em último

²³⁷ No *Almanaque Vitória da República* (AVR) para o ano de 1894, além das costumeiras informações de parteras e centros de saúde e seus respetivos endereços devidamente escalonados, incluía a parte burocrática, ou seja, com as seções de terça a sábado do Supremo Tribunal de Justiça, juizes criminais, advogados e solicitadores. Acresce a este facto que o almanaque agora também se intitula ilustrado, algo que de resto já o era, pese embora não se identificasse como tal. Com tais conteúdos, o almanaque situava-se cada vez mais numa obra de teor tecnocrata e politizada, preparada para ser encarada como uma agenda administrativa a resvalar para um campo próximo do legislável. Não é exagero esta afirmação última, dada, em última instância, ao carácter impositivo dos conteúdos tratados, o que abre espaço à releitura do próprio tempo social por parte dos leitores atentos (AVR, 1893, pp. 17-24).

²³⁸ Podemos reagrupar os almanaques da seguinte forma: os tradicionais, dirigidos a uma população rural e os restantes, dedicados a assuntos diversos. Na primeira classe, enquadrámos o mais antigo dos almanaques por nós estudados, o *Borda D'Água*, ainda em voga. Numa segunda classe, agrupamos aqueles que se destinavam a profissões e a fins próximos dos primitivos. Outros, porém, estão ligados à feição religiosa. Em termos recreativos, que engloba a poesia, contos e anedotas, e os que estamos a estudar, com finalidade política (J. Correia, 1985, pp. 357-358). Importa salientar que quaisquer que fossem os seus destinatários, havia um fator constante em todos eles – planificação cada vez mais rigorosa dos diversos momentos da vida social, subordinados a um número infinito de áreas, na maioria neutrais. Sintomaticamente, são um estigma de uma sociedade, exultante pela libertação totalitária da religião quanto a um tempo indiviso, mas dando uma clara imagem social contraditória. A alteração dos costumes sociais implicados com o tempo não conseguiu ser um pretexto completamente emancipatório. O mítico tempo transferiu-se para uma utópica ideia de um tempo mensurável e moldável, quando é ele que condiciona a nossa ação, em função das tarefas, dos trabalhos, do descanso e do festejo, ainda mais quando este é cívico.

²³⁹ O *Almanaque Republicano para 1885* (AR) traz as Constituições da Espanha e da Suíça, programas políticos de partidos europeus da altura, com claras inclinações socialistas e republicanas, e o plano de ação da Associação de Livre Pensadores do nosso país, entre outros assuntos rotineiros neste género de almanaque. Dos documentos, podemos extrair a seguinte conclusão – por detrás de todos eles estão ruturas temporais com reflexos sociais. Pese embora saibamos que a intenção primeira e, quiçá, consciente não fosse exatamente essa, inevitavelmente todas elas conclamam para isso mesmo (AR, 1884).

reduto, aqueles que ostentamos como reguladores do tempo coletivo da nação.²⁴⁰ Sem dúvida que estes modelos de almanaque – cingindo-nos ao calendário mesclado com acontecimentos seculares ou inflacionado e inflamado da variedade intelectual – sublinham o papel de uma secularidade acentuada e rica, do ponto de vista cultural.

Por isso, do ponto de vista geral dos almanaques – e do concreto, no caso em pauta –, estas publicações apelam a uma vertente social prática e corrente,²⁴¹ ideal para manter tradições, mas igualmente ideal para estabelecer novos rumos, costumes alternativos, outras datas possíveis, motivos distintos para outros festejos dos atuais. Como salientou I. Braga (2005): “Os Almanakes aparecem assim, como expressões de uma cultura profundamente ligada ao quotidiano concreto e ao imaginário coletivo com raízes profundas” (p. 112).

Segundo este prisma, importa referir que a função de guiar os leitores nunca deixou de estar presente nos almanaques, mesmo os que primavam pela política, com o intuito de apontar anualmente, dia-a-dia, o caminho aos leitores para enfrentar a incerteza dos dias futuros.²⁴² Exemplares como o *Almanaque Vitória da República* para o ano de 1888, são disso eco, ao publicitar para o ano de 1889 o *Álbum Biográfico e Literário Republicano*, onde se expõe a sua utilidade permanente: “O Álbum Biográfico não é pois uma dessas publicações que se leem e seguidamente se arremessam para o lado, como coisas inúteis. Os assuntos ali tratados e que farão parte de todos os ramos do saber humano servirão para orientar, instruir e deleitar as massas” (AVR, 1887, p. 177).

²⁴⁰ Este tipo de atitude propagandística com recurso a publicações de grande tiragem como esta granjeou dividendos significativos, ao introduzir um calendário inovador povoado de referências seculares, muito embora não fosse oficial. Por exemplo, o dia 1 de agosto, dedicado a S. Pedro, acaba por ser subalternizado, por ver adicionado ao seu dia a proclamação dos Direitos do Homem, do mesmo dia de 1789. O mesmo dia é atribuído a Lamarck, o fundador das doutrinas transformistas, que nasce em 1780 (AR, 1879, p. 18).

²⁴¹ O lado prático e corrente, mesmo em títulos políticos, é uma constante, em mercados e feiras em dias fixos do mês, em número variável de dias, para todo o tipo de atividades, em todas as localidades do país, apresentadas ao detalhe (AVR, 1887, pp. 28-30). Agricultura e jardins também faziam parte do conteúdo, com instruções quanto à sementeira hortícola, frutífera, plantas, apicultura (pp. 31-32). Como se pode ver por estes poucos exemplos, os dias e os meses do calendário cada vez mais assumiam preponderância quotidiana, regrando todo e qualquer tipo de atividade com extremo rigor, sendo bem mais do que um pano de fundo, despontando nesta fase de forma evidente como um farol.

²⁴² O *Almanaque Vitória da República* para 1888 publica a listagem dos jornais republicanos, desde 1869 até 1888. Destes, 58 títulos tiveram a sua existência entre os anos de 1869-1887. Naquele respetivo ano da publicação do almanaque, havia 29 títulos espalhados pelo país (AVR, 1887, pp. 7-12). Deparamo-nos com a vasta e impressionante rede de jornais afetos ao republicanismo e, como é reconhecido pelo responsável da publicação, este trabalho era pioneiro e ajustado aos conteúdos desta natureza, que visavam primar pela exatidão. Essa preocupação com o rigor da informação é patenteada pelo editor numa nota, respeitante à justificação de não virem mencionado na listagem dos Centros Republicanos, os nomes de todos os seus respetivos presidentes. Revelador da função de guia prático, que concilia informação organizada e exatidão (AVR, 1887, p. 16).

Estavam a dar-se passos firmes para outras investidas muito mais significativas, todavia os almanaques políticos, na senda dos tradicionais, cumpriam o seu papel de antecessor de uma política do tempo.²⁴³

Esse novo figurino evidencia uma acentuada mudança, sublinhada numa das páginas introdutórias do *Almanaque Republicano para 1885*, em que apresenta os motivos desta inovação: “Um calendário, que menciona, dia a dia, os grandes sucessos da humanidade no campo da ciência e da história, morte e nascimento dos grandes homens, com artigos, poesias ou trechos de Alexandre da Conceição, Américo Brasiliense, Antero de Quental, Gomes Leal, [...].(AR, 1884, p. XXIII).

Essa política do tempo que envolve uma componente pessoal e coletiva na sua perceção pode muito bem enquadrar-se no positivismo das palavras de Teófilo Braga, ao harmonizar-se num complexo social, nas suas variadas manifestações e relações mútuas. Nessa filosofia concilia-se o fator biológico com o moral,²⁴⁴ enquanto elementos de desenvolvimento que se vão traduzir em atos sociais: “mas a noção filosófica da moral, a que os povos se vão elevando empiricamente pelos costumes, conduz a estabelecer o justo meio entre o interesse individual e a obediência ao condicionalismo social” (T. Braga, 1879, p. 73).

Baseado nessa mundividência de matriz social, José de Sousa, num artigo a propósito da questão social e religiosa e dos elementos centrais na ideologia republicana e certamente equacionáveis na discussão dos feriados civis, avança com o seguinte comentário: “Entre as

²⁴³ Fazia parte da propaganda publicitar nos almanaques associações que se intrometessem no debate público pela laicização completa da sociedade portuguesa. É em virtude deste posicionamento que se publicam os estatutos da Associação de Livre Pensadores. No artigo 3.º desses estatutos fica claro esse princípio: “A Associação tem por fim proteger e velar pela aplicação e desenvolvimento desse princípio e promover a liberdade de cultos, empregando todos os meios legais, principalmente a instrução, a imprensa, as conferências, as discussões, etc.” (AR, 1882, p. 69). A liberdade de cultos, suportada nos meios supracitados, implicava a não submissão, entre outros aspetos, ao próprio calendário litúrgico, com as suas convocações e pausas. No artigo 4.º são claros ao referir que se regeriam pelo registo civil. Logo, determinados ritos de passagem, como nascimentos, casamentos e funerais, por exemplo, estariam fora da tutela da Igreja (AR, 1982, pp. 69-72).

²⁴⁴ Teixeira Bastos, num artigo cáustico para a religião, compara a fase anterior da moral religiosa com a fase presente da moral positivista. A cedência de espaço da moral católica para a positivista, fazia, segundo ele e de acordo com o positivismo, parte de um processo evolutivo da sociedade, colocando-a numa superioridade latente às que a antecederam. Segundo o autor, a moral católica era egoísta, enquanto a positiva se baseia no altruísmo, que dá preferência aos interesses gerais e coletivos: “É o nosso dever – viver para a família, viver para a pátria, viver para a humanidade. É esta também a maior das felicidades, porque o indivíduo é parte de um todo de que faz parte” (AR, 1882, p. 107). A moral social apregoada por T. Bastos conduz a uma solidariedade capaz de obter resultados e conduzir à perfeição, arrematando a questão com a peculiar cientificidade tão acarinhada naqueles dias: “É esta uma verdade demonstrada já pela experiência e pela observação” (p. 107). Em breve, suportes observáveis e verificáveis serão ratificáveis, nos quais se depositam memórias morais, cumprindo na mesma senda esse papel solidário ao nível coletivo.

muitas e importantes questões modernamente agitadas, as duas que mais prendem a atenção de todos são a social e a religiosa” (J. Sousa, 1885, p. 59). Como podemos depreender destas palavras, a frente de luta era ampla, tendo todo o cabimento incluir a pertinência do calendário. Para J. Sousa, a questão social, que englobava certamente uma discussão direta do tempo, ainda estava numa fase precoce; quanto à segunda, parecia-lhe um pouco mais avançada e ramificável, pensamos nós, com a anterior questão. Todavia, para todos os efeitos, ambas iriam afetar o tempo e o espaço em todas as esferas públicas: “Da primeira pouco, ou nada de positivo se tem tratado em Portugal; não acontece o mesmo à segunda que sob diversos aspetos tem entrado na tela da discussão” (J. Sousa, 1885, p. 59). Em conformidade com estas ideias, num relatório da Associação de Livre Pensadores, entidade reconhecida pelo seu ativismo militante em prol da laicidade, publicada em 1885, fica evidente o empenho no terreno: “todas as transformações têm primeiro um carácter intelectual, em seguida moral” (AR, 1885, p. 16), para adiante acrescentar que “a humanidade entra numa fase de evolução histórica” (p. 17).

O que dizer destas questões, quando elas ganham expressividade e dimensão na arte da poesia? Quando podemos, falamos de uma ação concertada enquanto movimento político. O republicanismo não se resumia aos políticos de carreira, teóricos e filósofos e à extensa rede de Centros Republicanos. Os republicanos formavam uma vasta miríade, entre os intelectuais, escritores, músicos, atores, pessoas do ramo das ciências e, como se já não bastasse, esse lastro poderoso beneficiava da veia poética. Assim sendo, tornam a mensagem rica verbalmente, com inovadas coordenadas na época, e apetecível; se juntarmos a poesia ao almanaque, temos as ferramentas perfeitas para dar voz ao momento. Esse exercício de poesia tribuniária em obras distintas, com excertos em almanaques, fez do poeta um sacerdote cívico com aura de profeta, que não poderia ficar de fora deste trabalho, embora o mesmo se confine ao tempo calendarizado.

Nesse perfil, encaixa-se Guerra Junqueiro,²⁴⁵ do qual faremos uma breve inflexão no trabalho, dado o mesmo tratar a questão dos feriados inclusos no calendário requalificado;

²⁴⁵ Magistral poeta, autor de trabalhos como *A Velhice do Padre Eterno*, *Finis Patriae*, *Pátria*, entre outros. Será sobretudo nestes trabalhos que revelará toda a sua vertente, digamos assim, épica, a vertente de um homem empenhadíssimo no republicanismo e na defesa dos seus valores. Os seus poemas são produto de um intelectual respeitadíssimo que interiorizou a cultura moderna e tentou fazer de Portugal um lugar à luz dessa modernidade debutante, dessa modernidade europeia, feita, portanto, do combate pela dignificação humana, o combate pela autonomia da humanidade, o combate travado pela instituição democrática. Vide a antologia de comentários e reflexões de diversas personalidades a respeito destas e de outras obras de Guerra Junqueiro. *Vide*: H. Pereira (2010).

contudo, daremos a seu respeito, quer nos almanaques, quer no cômputo geral, o devido enquadramento. Guerra Junqueiro, que tantas vezes colaborou e foi evocado nos almanaques como o grande poeta, teve direito a feriado avulso e a luto nacional, decretado pelo governo. O jornal *A Capital* assim noticiava, no rescaldo da sua morte:

O Sr. Presidente do Ministério apresentou hoje no parlamento, o seguinte projeto lei:

Artigo 1.º – Os funerais de Guerra Junqueiro, glória do génio português, serão feitos a expensas da nação, devendo este dia ser considerado feriado e prestar-lhe todas as honras.

Artigo 2.º – O cadáver será depositado nos Jerónimos, junto dos túmulos de Camões, Herculano, Garrett e João de Deus.

Artigo 3.º – O dia do funeral será considerado de luto nacional. (1923, p. 2)

Sem dúvida que a sua morte ocorre num clima ainda propício à apoteose cívica, porque Guerra Junqueiro era, sem sombra de dúvida, um poeta da República. Digamos, canonizou-se civicamente o poeta e, como em vida, à volta dele petrificou-se uma aura mitificante e transcendente em conformidade com os desígnios republicanos.²⁴⁶ Guerra Junqueiro era um intelectual de grande projeção que reunia à sua volta todos os valores defendidos pelos republicanos e, ao mesmo tempo, era a prova cabal de que o sucesso pessoal aplicado à nação resultaria no catapultar de um Portugal renascido e próspero. Deste modo, a sua morte e respetivo funeral não poderiam ser deixados ao acaso, porque a sua obra em vida, tantas vezes replicada em almanaques, entre outros suportes, fora uma forma de consagrar e revalidar um projeto ideológico, condizendo com as suas seguintes palavras: “Os políticos consideram-me um poeta; os poetas, um político; os católicos julgam-se um ímpio; os ateus, um crente” (citado em L. Guimarães, 1942, pp. 10-11).

A sátira de Junqueiro, a palavra de Junqueiro, a palavra polémica de Junqueiro, muito contribuíram para a instauração da República. Momentos-chave desse arvorar de estandarte

²⁴⁶ O poeta morre a 7 de julho de 1923, mas o funeral dá-se a 14 do mesmo mês, vendo-se no ocorrido uma oportunidade para República se regenerar, visto enfrentar um grande desgaste fruto de um acumular de problemas ao longo dos 13 anos de regência de regime. Paradoxalmente, o próprio Guerra Junqueiro, outrora aliado de peso, era também o rosto desse desencanto nacional. No entanto, procura-se a todo o custo reverter esse quadro desfavorável, ao fazer da sua morte e do seu corpo uma relíquia da República, com veneração em velório e cortejo, atos orquestrados para propagandear os valores do regime. O funeral começa às 14 horas do dia 14, terminando às 18 horas e 35 minutos. O cortejo cívico teve como guarda de honra os alunos da escola militar e os pupilos do Exército, ladeados por duas filas de estudantes da Universidade de todo o país. O armão que conduzia o cadáver estava rodeado pelos representantes de todas as escolas superiores com estandartes, seguindo-se o Governo, a Câmara dos Deputados, o Senado e diversas associações profissionais. (*A Capital*, 1923, 7 de julho, p. 1; *A Capital*, 1923, 14 de julho, pp. 1-3).

foram as obras *Finis Patriae* e *Pátria*. Excertos desses poemas marcantes do período do *Ultimatum*, uma época marcada por obras suas de denúncia, foram fundamentais. Em *Finis Patriae*: “Por terra, a túnica em pedaços, agonizando a Pátria está” (1891b, p. 485). Precisamente este poema foi publicado no *Almanaque Vitória da República* para o ano de 1892.²⁴⁷ Efetivamente, como poeta que é, muito voltado para o épico e para a história, não ficou indiferente para com a própria história do seu tempo, sobretudo em relação ao *Ultimatum*, prevendo um desfecho, em *Finis Patriae*, para o caçador Simão, que é o Rei D. Carlos, responsável da altura pelo descalabro: “Papagaio real diz-me quem passa./ É Simão, é Simão que vai à caça” (Junqueiro, 1891a, p. 487). A resposta final do poema é esta, prevendo espantosamente a morte do Rei, ocorrida em 1 de fevereiro de 1908: “foi alguém que foi à caça do caçador Simão” (p. 488).

Guerra Junqueiro não se ficou por aqui, em relação a D. Carlos e aos seus correligionários governamentais que cederam ao capricho inglês e massacraram a intentona de 1891, referindo na obra *Pátria* que:

Fora o rei um homem, que a nacionalidade moribunda se levantaria por encanto. E bem se me dava a mim da questão política, da forma de governo. Essencial, a forma de governante. Prefiro uma boa República a uma boa monarquia. / O rei, em vez de cortar o cancro, identificou-se com ele. (p. 631)

Nestes pequenos trechos, há uma ideia de energia individual que é importante para congregar a energia coletiva necessária para haver mudanças e reverter a situação. Neste sentido, o poema “Uma Voz na Treva” era mais uma acha na propaganda republicana. Esse poema, publicado no *Almanaque Vitória da República*,²⁴⁸ aumenta a profunda indignação do *Ultimatum*, que exige um grito de um porta-voz, de algo sentido nas ruas, como um drama social coletivo e efervescente.²⁴⁹ Como poeta mais ouvido, lido e divulgado, era um líder de opinião: “Calou-se tudo. A terra é torva... o céu é vulcânico... / E a alma, pálida, à luz verde-

²⁴⁷ Vide: Junqueiro (1891b, p. 169) A publicação original faz parte da obra supracitada. Consultar: Junqueiro (1891c, p. 485).

²⁴⁸ Este almanaque é aquele que, de resto, mais publica excertos dos poemas da obra *Finis Patriae*. O *Almanaque Vitória da República para os Anos de 1892-1894* contém excertos aglomerados dessa obra ímpar.

²⁴⁹ Outro libelo poético de combate foi “Falam Condenados”, transcrito no *Almanaque Vitória da República* para o ano de 1893. Este poema pertence à obra *Finis Patriae*. Esses poemas são reveladores de uma ânsia, como uma espécie de hino, para que o país acorde, não desapareça, e um símbolo de resistência às forças que ameaçam a identidade nacional. Vide: Junqueiro (1892, p. 125)

negra do luar, / Pressente, na mudez cavernosa do pânico, / Que a boca dos trovões profundos vai falar...” (Junqueiro, ARV, 1892, p. 156).

Os poemas colocados, avulsamente, sobretudo os que estão relacionados com o *Ultimatum* na obra *Finis Patriae* de Junqueiro, numa sequência e cadência para serem lidos e consultados ao longo do ano, recordam e marcam um tempo. Não só interiorizavam a mensagem, mas sensibilizavam e mobilizavam a sociedade, para iniciativas políticas conducentes a alterar o rumo decadente do país. Guerra Junqueiro, na linha do decadentismo português, reconfigura a pátria portuguesa numa personagem marcante – o Doido, quer em *Finis Patriae*,²⁵⁰ quer anos mais tarde, em 1896, na poesia *Pátria*. A personagem em causa é caracterizada pela ausência de nome e de vestígios de identidade, é o que anda perdido de si, um alienado: “Não tenho alma, não tenho Pátria, não tenho lar!... / Ai, quanta vez! Ai quanta vez! / Não passará talvez. / A minha alma por mim sem me falar!” (p. 31). Neste trabalho é notório que a alternativa política à Monarquia decadente é a República, que regenerará todos os segmentos da sociedade, mesmo o ritmar dos dias, sendo Guerra Junqueiro um dos seus anunciadores, em obras como esta e em almanaques.

A Velhice do Padre Eterno é, quando em vez, exposta nas páginas de certos almanaques, transformando-se estes num instrumento privilegiado, acessível e, muitas vezes, invocado de doutrinação anticlerical,²⁵¹ logo, podemos supor, anticalendário litúrgico. Guerra Junqueiro ironiza como ninguém no lirismo de “A Bênção da Locomotiva”, poema que mais tarde incorporará em *A Velhice do Padre Eterno*,²⁵² que invoca a viagem inaugural de um comboio, com recurso à cerimónia religiosa publicada no *Almanaque Republicano para o Ano de 1878*: “A obra está completa. A máquina flameja / desenrolando o fumo em ondas pelo ar. / Mas antes de partir, mandam chamar a igreja, / que é preciso que um bispo a venha batizar” (Junqueiro, 1877, p. 106).

O idealismo anticlerical tão patente em muitas das suas poesias, associado a uma sátira violenta, prossegue no almanaque, no mesmo poema: “Como ela é com certeza o fruto de

²⁵⁰ No *Almanaque de O Mundo para 1910* reproduz-se uma parte da poesia que foca “O Doido”. Consultar: Junqueiro, G. (1909, p. 164).

²⁵¹ *A Velhice do Padre Eterno* deu origem a um contra-ataque, considerado dos mais célebres de entre os trabalhos de Sena Freitas. Este padre e polemista do século XIX escreveu *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*. Veja-se: S. Freitas (1888)

²⁵² É preciso não esquecer que parte da inspiração de *A Velhice do Padre Eterno* e, quiçá, de um modo geral, do chamado anticlericalismo de Guerra Junqueiro, está muito marcado pela publicação papal de *Syllabus*. Nesse trabalho do Papa Pio IX condenam-se algumas das grandes ideias e valores em que assentava a civilização moderna. A contestação à modernidade era extensível à nova forma de conceber e organizar os calendários. Veja-se: Pio IX. (1873).

Caim, / a filha da razão, da independência humana, / batem-lhe na fornalha uns trechos de latim, / e convertem-na à fé católica romana.” (Junqueiro, 1877, p. 106). A riqueza verbal dessa construção exposta no almanaque é extraordinária, mas é igualmente fruto de um exacerbar de uma atitude de combate contra uma certa ordem de ideias que prevalecia socialmente. E continua: “Devem nela existir diabólicos pecados, / porque é feita de cobre e ferro, e estes metais / saem da natureza, ímpios, excomungados, / como saímos nós dos ventres maternos!” (p. 106). Rematando com muito humor e sentido crítico, com tiradas cintilantes: “Atirem-lhe uma hóstia à boca famulenta, / preguem-lhe alguns sermões, ensinem-lhe a rezar, / e lancem na caldeira um jarro de água benta, / que com água do céu talvez não possa andar” (p. 106).

Portanto, o anticlericalismo associado ao livro *A Velhice do Padre Eterno*, publicado em poemas soltos nos almanaques, demonstra um intervencionismo social, para equacionar os grandes problemas sociais da altura e mudar esse estado de coisas. A palavra poética era muito valorizada e popularizada, pela íntima relação que associava ideias e afetos, criando nos leitores atentos um desígnio nacional totalizante, que os almanaques trataram como um dos meios de difusão popular.²⁵³

Nessa lógica entrava em cena a República, onde o fator que lhe estava simbólico associado tinha a sua preponderância, como os poemas deixam no ar, em Junqueiro. Intelectualmente, Junqueiro ajudou a armar as mentes, as mãos que labutaram pela instauração da República e todo o seu restante espólio, sendo uma das figuras fundadoras de um novo tempo, com novos suportes temporais. Este registo de Junqueiro vem desde a poesia de “A Morte de D. João”, dando-nos a indicação do valor simbólico, que é intrinsecamente fundamental nos seus trabalhos. Por isso, Antero de Quental, anos antes, exprimia o seguinte pensamento noutro almanaque²⁵⁴: “A poesia moderna é a voz da Revolução – porque Revolução é o nome que o sacerdote da história, o tempo, deixou cair sobre a fronte fatídica do nosso século” (1877, p. 80).

A República e a sua construção, que implicou requalificar os elementos temporais, tornaram indissociável o percurso e obra de Guerra Junqueiro do seu contributo para que

²⁵³ Guerra Junqueiro não foi o único notável a colaborar com almanaques que tinham por objetivo mudar mentalidades e com isso inovar e adaptar velhas estruturas de controlo. Veja-se o caso do afamado Gomes Leal, uma das figuras cimeiras e constantes na colaboração dos almanaques com poemas: *Almanaque Republicano para 1878* (1877, 4); *Almanaque Vitória da República. Almanaque de Propaganda Democrática para o ano de 1892* (1891, p. 175).

²⁵⁴ Vide seu contributo em: Quental (1877, p. 80).

aqueles fossem possíveis. Ambos se entrecruzam com os almanaques, fonte de reproduções em harmonia com esses interesses.

Voltemos ao funeral de Guerra Junqueiro, que tanto dera para o regime republicano; agora era a vez de a República lhe pagar a sua dívida com o feriado nacional avulso.²⁵⁵ Esse dia ficou associado a um luto nacional, bem expresso pela comoção e o êxtase com que ficou marcado o percurso do cortejo fúnebre, a roçar o religioso. Ao longo do desfile, crianças vestidas de luto agitavam fitas brancas, aviões voavam a baixa altitude e, quando a urna chega ao seu destino, a banda da marinha toca uma marcha fúnebre (*A Capital*, 1923, 14 de julho, pp. 1-3). O aparato deste género de manifestações, mesmo num período de menor fulgor e prestígio da Primeira República, servia para, de alguma forma, referendar ideologicamente o regime e, ao que nos parece, pelo lado simbólico, a situação ainda permanecia um tanto ou quanto favorável. Se na política a instabilidade era a nota dominante, já no que concerne à marcação cívica da temporalidade subjaz a ideia de uma continuidade de uma identidade republicana forjada no luto e no feriado, consagrada e personificada em Junqueiro, que manifestações como esta ajudaram a consolidar.

Concentremo-nos outra vez, em exclusivo, nos próprios almanaques como grandes reservatórios de acontecimentos, que recebem um cada vez maior número de referências e efemérides laicas. Carrilho Videira, no *Almanaque Republicano para 1883*, ao falar do calendário positivista de Comte e o republicano francês, introduz a questão da seguinte forma: “Desde que os jornais republicanos tomaram a seu cargo, mal ou bem desempenhado, mencionar dia-a-dia os sucessos do movimento republicano...” (1882, p. 48). Portanto, é totalmente intencional inflacionar os dias com acontecimentos seculares de grande veia progressiva, dando conta dessa evolução na imprensa, em contraponto aos tradicionais dias santos imóveis desde há séculos.

Videira entende que o seu almanaque presta um serviço à ciência e à doutrina laica, que quer que se estabeleça e vulgarize, ao mencionar: “E este ano, como parte científica e doutrinária, damos aos nossos leitores os *Calendários da Revolução Francesa* e o *Positivista de Comte*. Um e outro tem um altíssimo interesse histórico, que muito aproveita vulgarizar”

²⁵⁵ Desde o dia da sua morte, ocupa a primeira página do jornal *A Capital* com enorme destaque, com mais de um artigo e acompanhado de homenagens poéticas. Noutras páginas, há mais notas de reportagem. No jornal *A Capital* de 7 de julho de 1923 são declaradas algumas vontades do poeta quanto ao seu funeral: que houvesse cerimónia religiosa (Junqueiro após anos de afastamento e anticlericalismo, renova o seu catolicismo, regressando à Igreja na fase final da sua vida) e que não houvesse coroas e discursos. Sinais claros de desencanto do poeta com o regime. Este incidente não impediu o regime de organizar a cerimónia e dela tirar dividendos políticos e ideológicos (p. 1).

(p. 48). Como veículo planificador, o calendário da Revolução Francesa, segundo ele, tinha por finalidade: “marcar a era nova em que entrava a humanidade e abolir as práticas de todos os cultos religiosos, adotados em todos os calendários” (p. 48). Videira salienta e sublinha no seu almanaque o facto de a coincidência deste calendário ser afixado em 22 de setembro de 1792, coincidindo com o equinócio do outono e com o dia da proclamação da República.²⁵⁶

Ao estabelecer o contraponto com o calendário católico regularmente publicado neste instrumento, Videira compara o calendário positivista, que é colocado nas páginas anteriores deste almanaque, com o calendário republicano francês e admite que este último: “No nosso modo de ver é este o calendário mais racional que até hoje se tem constituído. Reivindica para a natureza a marcação do tempo. É incomparavelmente superior ao do próprio Comte, que substitui uma por outra idolatria” (p. 50).

Ressalvamos as devidas distâncias temporais de ambos os sistemas elaborados do calendário, visto que o calendário da Revolução Francesa é de 1792 e o de Comte de 1849. É importante que se atente para o facto de que foram instrumentos observáveis de análise, que aliaram a teoria à prática, em termos sociológicos. O calendário da Revolução Francesa traça uma clara linha onde quebrava a ordem antiga e estabelecia o início de uma nova era na história da humanidade, com acentuada dose anticlerical. O calendário de Comte consubstanciava uma avalanche teórica que invadia todos os sectores, com particular incidência na sociedade portuguesa.

Supomos, nestes moldes, que a experiência da aplicação destes e a distância em que ocorreram serviram para uma análise crítica da teoria que os suportava, do cabimento lógico da estrutura e da sua possível aplicabilidade futura no nosso país, provavelmente pensando-se em algumas alterações, sob o risco de uma rejeição social (Videira, 1882, pp. 48-50).

²⁵⁶ A informação veiculada no Almanaque é tão detalhada, que não se resume a estes factos já apresentados. Carrilho Videira encarrega-se de pormenorizar que o ano era dividido em 12 meses de 30 dias cada um, completando-se 5 dias adicionais ou 6, nos anos em que isso era necessário. Por outro lado, o mês dividia-se em 3 décadas, ou seja, em frações de 10 dias, que por sua vez se dividiam em 10 partes e cada uma destas em 10 outras. Com o intuito de não tornar-se numericamente confuso e fastidioso, a convenção encarregou o poeta Fabre d'Eglantine de procurar uma designação característica para os meses e os dias. A nomenclatura encontrada por Fabre foi baseada na natureza, numa espécie de manual de trabalho, um código de instrução para guiar uma sociedade que persistia em ser camponesa. Os nomes dos meses foram tirados das temperaturas ou das colheitas da época e assim temos; *vendémiaire*, das vindimas; *brumaire*, dos nevoeiros; *frimaire*, dos frios; *nivose*, da neve; *pluviose*, da chuva; *ventose*, dos ventos; *germinal*, da evolução fermentadora da seiva e da germinação das sementes; *floreale*, das flores; *prairial*, da vegetação dos prados; *messidor* da maturação das espigas e das ceifas; *thermidor*, do calor e dos banhos; *fructidor*, dos frutos. Os dias complementares, intitulados de *sans-culottes*, tinham por objetivo a consagração das festas nacionais, à *Virtude*, ao *Génio*, ao *Trabalho*, à *Opinião*, às *Recompensas*. Consultar: Videira (1882, pp. 48-50).

Lateralmente, ao falar da expansividade das ideias no *Almanaque Republicano para 1882*, Júlio de Matos, no seu jeito científico de abordar as questões, mas em harmonia com a evolução dos tempos e, conseqüentemente, do próprio modo como essas mesmas ideias podiam transformar todos os sectores da sociedade, inclusive os que ostentam um peso simbólico, assumia que:

Assim as ideias, uma vez amadurecidas pela experiência, hão de fatalmente expandir-se, atravessar todas as camadas sociais, penetrar cedo ou tarde em todos os centros, sejam quais forem as tentativas feitas num sentido impeditivo, sejam de que natureza forem os processos coercitivos empregados para impedir-lhes a marcha. (p. 99)

No mesmo artigo publicado neste almanaque, o autor relata e sistematiza diversos episódios da humanidade em expandir-se e os esforços da religião e da monarquia para impedir que essa evolução se concretizasse, com recurso à perseguição. Conclui que, apesar disso, o progresso se propagou e os republicanos portugueses que estão na vanguarda dessas ideias modernas sofrem a mesma perseguição, tendo o poeta Gomes Leal sido preso. Remata que é impossível conter os revolucionários e as suas inovadoras ideias para a sociedade portuguesa, na qual os políticos republicanos eram o expoente máximo.²⁵⁷

No *Almanaque do Trinta*, o editor, num desabafo suscitado por questões levantadas pelos leitores conformados com o laicismo, em relação à dúvida da pertinência da inclusão permanente do calendário litúrgico, ele concorda liminarmente com esses leitores. Todavia justifica-se com o conhecimento do mercado dos almanaques, em que existiam leitores religiosos que adquiriam estas peças políticas altamente corrosivas do regime e seu do apoiante direto – o catolicismo (1887, pp. 124-125). Além destas razões que assistiam à sua inclusão, havia outra que definia o almanaque, mesmo os de teor político – o crónico calendário: “Damos calendário pelas razões já ditas, e ainda porque Almanaque sem ele é como procissão sem anjos, arraial sem fungagá, tourada sem assobios, circo sem palhaço, antigo tabelião sem óculos, militar sem bigode” (p. 125).

Para o responsável da publicação,²⁵⁸ a inclusão do calendário tradicional era uma pró-forma em desuso: “A nosso ver, isto de santos e santas e corte do céu, é uma edição esgotada,

²⁵⁷ Para consultar em pormenor: J. Matos (1881).

²⁵⁸ Em 1879, Xavier Pinheiro, num artigo propagandista do positivismo político associado aos republicanos, concebia que a anarquia reinante na política tinha derivas artísticas e científicas, que só

que ninguém pensa reimprimir” (p. 124). Essa coincidência cronológica que fazia coexistir um calendário ultrapassado, com o inovador projeto de um novo, tão propalado, discutido e ensaiado em veículos publicistas como os almanaques,²⁵⁹ seria algo passageiro nas palavras deste autor:

Aguentem (os que não gostam) o calendário do nosso Almanaque, porque isto está por pouco... Consta-nos, que, para a legislatura que vem, o Sr. Deputado D. José Saldanha proporá a eliminação do calendário, festejando-se somente o dia de *Todos os Santos* (é por atacado), o dia de *S. Martinho* e o dia de *Santa Cruz* (em Palma). (AT, 1887, p. 125)

Não querendo por agora falar do período subsequente, importa salientar que no âmbito dos almanaques, implantada a República, os almanaques propagandistas como o *Almanaque da República* são um raro caso de cautela na construção dos seus calendários, conservando algumas características do anterior modelo com menção dos santos, nos respetivos dias.²⁶⁰ Isto aconteceu mesmo depois de o novo regime ter decretado que todos os dias são úteis e de

poderiam ser combatidas pela uniformização, apenas possível pela chegada do estado positivo. Evidentemente que uma uniformização instrumentalizada pela divulgação em sectores como os mencionados, não soaria descabido, dado que havia mexidas em aparelhos há muito obsoletos, como o calendário. Considerada a filosofia positivista e o seu estado final positivo como o “evangelho político dos povos”, que a seu ver deveria: “Vulgarize-se pois, o positivismo: introduza-se nas escolas o ensino desse assombroso sistema; faça-se penetrar na massa popular um raio dessa luz deslumbrante” (X. Pinheiro, 1879, p. 86). Se o sistema de ensino seria um dos meios privilegiados para obter amplos resultados, outros veículos de penetração não eram enfeitados, bem pelo contrário, podendo nós incluir os próprios almanaques nesta miríade doutrinante, quando menciona o papel da imprensa: “Divulguem-se os grandes princípios pela conferência, pela imprensa, pela escola, e tereis assim obtido o *desideratum* supremo – paz, confraternidade e liberdade.” (p. 86). Duas notas a reter: primeiro, como X. Pinheiro faz questão de referir, o intervencionismo amplo em todas as camadas e faixas etárias da sociedade portuguesa, com objetivos a pequeno, médio e longo prazo. Segundo, os resultados no futuro – uma cidadania política e republicana de filosofia positiva, constituindo um marco de afirmação reformista que mudaria a face cultural, atualizando e reajustando assim, à realidade de então, suportes desatualizados como o calendário.

²⁵⁹ França Borges experiente e hábil jornalista republicano, na pele de editor do *Almanaque de O Mundo*, participou noutros órgãos como *Vanguarda*, *A Lanterna*, *O Xuão*, *O País*, *O Combate*, *A Pátria* e o *Mundo* (os últimos três fundados por ele). Na nota introdutória do *Almanaque de O Mundo* para o ano de 1909, confessa a sua surpresa pelo êxito deste almanaque de tendência republicana, classificando-o mesmo de propagandista. A razão primordial para o êxito tem a ver com a falta de leitura de jornais, por parte dos aderentes do almanaque em causa. Ele refere mesmo que: “Esta circunstância me basta para justificar a continuação do Almanaque que fica sendo, quanto possível, a compilação, em livro, dos factos da vida republicana” (Borges, 1908, p. 3). Nestas palavras, o almanaque surge como um repertório organizado e sistematizado para a consulta dos leitores, restrito a uma narrativa erguida em relação às demais, perspetivando uma supremacia deslumbrante. Está em curso a desmontagem de uma certa imagem do país, ao mesmo tempo se que constrói uma imagem idealizada refeita, traduzindo-se num outro tempo, com um outro capital.

²⁶⁰ Dignos de referência e consulta são os seguintes almanaques: *Almanaque da República para o ano de 1911* (1910, 1, pp. 3-8); *Almanaque da República para o ano de 1912*. (1911, 2, pp. 3-8). Este último teve apenas dois anos de edição.

trabalho, abolindo os dias santos e santificados, assim como as datas ligadas ao regime monárquico constitucional, que davam lugar a festejos. Este facto era um tanto ou quanto estranho, sendo este um dos únicos casos nos almanaques republicanos, que agora podiam, a par de efemérides laicas, incluir o calendário oficial com os seus cinco feriados.

Acreditamos que esta decisão surpreendente, embora deixasse de fora datas conotadas com a Monarquia Constitucional, visava alcançar públicos predominantemente religiosos, que apesar da vaga laicizadora, mantinham algum capital junto das populações, sobretudo rurais. Este dado novo e marcante, que foi a implantação da República, impôs-se no plano simbólico do tempo. Contudo, no *Almanaque da República*, em particular, houve o equilíbrio necessário para que se conseguisse reunir e harmonizar o que temos dito.

Curiosamente, uma publicação com o mesmo nome, mas não sendo a mesma, ou seja, o *Almanaque da República para 1914*, ainda que conserve esse aspeto relativo ao culto católico tem algumas observações e notas explicativas interessantes, que ajudam a justificar o novo tempo que se impôs. Logo na capa é destacado: “Contendo, além do calendário, mercados e feiras, agricultura, jardinagem, história da revolução, bibliografia e retratos dos principais republicanos, etc.” (1913, p. 1). Podemos, por aqui, mais uma vez, concluir e frisar que os almanaques políticos conservavam a estrutura habitual dos almanaques, alterando cirurgicamente o que convinha, dando-lhes um cunho distinto, onde predominavam outras ritualizações temporais.²⁶¹

Conforme o exposto, numa nota explicativa inicial intitulada “Indicações Úteis”, é dito o seguinte sobre os feriados (a lista já inclui o descobrimento do Brasil) e outros dias, em tom de equilíbrio:

1.º de janeiro, consagrado à Fraternidade universal – 31 de janeiro consagrado aos Precursores e Mártires da República, – 3 de maio consagrado ao Descobrimento do Brasil. – 5 de outubro, consagrado aos Heróis da República. – 1 de dezembro, consagrado à autonomia portuguesa – 25 de dezembro consagrado à Família.

²⁶¹ Uma parte considerável desse almanaque, para o ano de 1912, ocupa-se em fazer uma listagem da vasta obra do Governo Provisório em termos legislativos e da sua defesa. Os atos realizados refizeram hábitos com repercussões no tempo quotidiano. Desde a expulsão das ordens e das congregações religiosas e a abolição do juramento de carácter religioso, deixou-se de ensinar a doutrina confessional nas escolas, reformou-se a instrução superior, a lei da família e do divórcio, reformas promulgadas para que o Estado tivesse um papel cívico, entre outras iniciativas (*Almanaque da República para 1912*, 1911, pp. 39-48).

Além destes, extensivos a todo o país, haverá mais um dia feriado em cada município à escolha das respetivas camaras. Esse dia é em Lisboa: 10 de junho, Aniversário do centenário de Camões. – No Porto e em Braga: 24 de junho, S. João.

O Estado Republicano não reconhece os dias santificados, mas respeita, no entanto todas as religiões. (AR, 1913, p. 2)

De acordo com estas palavras, o calendário exposto nas páginas seguintes²⁶² assume esses critérios oficiais e não oficiais (as datas católicas agora aparecem oficiosamente) no Almanaque, visto que este ser, apesar do novo regime, uma publicação popular.²⁶³ Portanto, sobre o dia 1 de janeiro é assinalado: “Quint. Circuncisão do Senhor. – (*Feriado consagrado à Fraternidade Universal*).” (AR, 1913, p. 3).

Face ao exposto, a maioria dos outros almanaques de pendor republicano não é tão consensual, optando pela radicalização do calendário neste género de publicações, quando tomamos por exemplo o *Almanaque de O Mundo para o Ano de 1911* (AOM), embora em parte feito no ano anterior, não podendo por isso inserir dados recentes da nova República, havendo para tal uma nota explicativa no final da tabela do calendário: “Quando foi proclamada a República já estava impressa parte do presente almanaque e por esse motivo vão indicadas todos os dias santificados e feriados do antigo regime. O decreto relativo aos feriados que vigoram agora vai publicado adiante” (AOM, 1910, p. 68).

Mesmo assim, este almanaque,²⁶⁴ escrito durante a vigência anterior, não se coíbe de inserir no mês de abril referências neutras, onde existem dois feriados seguidos, de carácter

²⁶² O seguinte almanaque deixa bem claro isso mesmo: *Almanaque da República para o Ano de 1914*. (1913, pp. 3-9).

²⁶³ Os elementos tradicionais e habituais de qualquer almanaque estão intactos nessa publicação, mantendo-se inclusive no início das mesmas, contudo observa-se uma relativização e subalternização, pelo escasso espaço que ocupam, resumindo-se ao aspeto utilitário. O espaço e, simultaneamente, o tempo distribuído no almanaque têm outros protagonistas, que reúnem à sua volta a celebração – a Pátria e a República proclamada, vistas como sinónimos. O almanaque quase exaustivamente conta e reconta a data e os atos petrificando, consagrando e ritualizando o tempo.

²⁶⁴ No período conturbado de crise agudizante e final da Monarquia Constitucional, um dos seus episódios mais fraturantes foi a morte de D. Carlos. Este órgão propagandista não deixa de publicar artigos provocatórios, justificando com mitificações várias a morte do Rei, que foi assassinado. Não resistimos a mencionar um comentário absolutamente magistral de Guerra Junqueiro a esse propósito, num artigo em que a construção do argumento é de tal forma brilhante que quase nos convence, em pleno século XXI, da necessidade e da grandeza da iniciativa para derrubar o regime: “O atentado foi obra única de dois homens. E, contudo, as balas da morte partiram da alma da nação. Foi um atentado nacional. Um raio expandido e pavoroso, exterminador e salvador. O raio condensou-se em duas almas, apenas, mas a eletricidade que o gerou saiu da alma de nós todos” (AOM, 1908, p. 125). E acrescenta poeticamente: “Lamento, de olhos enxutos, a execução da monarquia. Mas, se tivesse o dom de o ressuscitar, não o levantaria do túmulo.” (AOM, 1908, p. 125). Vai mais longe, sem perder a força propulsora de uma argumentação convincente: “E, diante do cadáver dos homicidas, descubro-me,

religioso, sendo que um deles é a Sexta-Feira Santa. Todavia, são mencionados lacónica e intencionalmente desta forma, para retirar o cunho de santidade ao dia: “13 – Quinta-feira – (*Feriado*)” (AOM, 1910, p. 23). Quanto ao dia que alude à morte de Cristo: “14 – Sexta-feira – (*Feriado*)” (p. 23), ainda que, quanto ao Domingo de Páscoa, mantenha a designação, pensamos que tal seja pelo carácter mais neutral que a palavra tem e, ao mesmo tempo, pelo respeito ao figurino mantido pela República e pelos leitores com valores religiosos, sem que isso impeça de compor o dia com factos acomodados com a República: “16 – Domingo – (*Páscoa*) – 1910 – O governo reúne no paço das Necessidades e ocupa-se do caso Hilton” (p. 24).

Se este almanaque, na parte final, em nota, se penitenciou do preciosismo da Revolução ocorrer quase no final do ano de 1910 e, deste modo, não poder, com toda a legitimidade, incluir o calendário agora republicanizado, no ano seguinte esse aspeto já estava ultrapassado. *O Almanaque de O Mundo para 1912*²⁶⁵ refere, a respeito do 31 de Janeiro: “31 – Quarta feira – (*Feriado da República*) – 1891 – Revolução Republicana no Porto.” (AOM, 1911, p. 6), seguido de outras efemérides laicas a respeito do dia em causa. Quanto à Páscoa, no seu respetivo mês, nem sequer se faz qualquer tipo de referência; o mesmo sucede em relação ao Natal, apenas salientando ser o dia: “25 – Quarta feira – (*Feriado da República*)”

ajoelhando-me, com frémios de terror, lágrimas de piedade, e – porque não hei-de confessá-lo? – de admiração e carinho” (AOM, 1908, p. 125) e continua de maneira entusiasmante e arrebatadora: “Mataram? É certo. Ferozes? Sem dúvida. Mas cruéis por amor, ferozes por bondade. Os que matam por amor, sacrificando o próprio corpo, são duros, mas são bons” (A.O.M, 1908, p. 125), rematando lapidarmente, convocando-os como responsáveis por mudanças que deveriam ter lugar e que por aquela altura ainda poucos tinham contribuído para que acontecessem: “Abjetos e miseráveis são os que por egoísmo e cobardia, calando e cruzando os braços, deixam morrer os inocentes” (A.O.M, 1908, p. 125). Um discurso abonatório destes, aplicado a uma circunstância trágica e em condições normais, condenatória para qualquer regime que se quer impor, demonstra-nos como naquela época o publicismo republicano dava a volta, ao seu bel-prazer, aos factos do passado e da vida quotidiana. Os republicanos dispunham de oradores eficazes, como Guerra Junqueiro, e de máquinas, como os jornais e, no caso, almanaques, que foram resolvendo questões delicadas, bem como preparando o terreno social ao nível das mentalidades, para realidades que alterariam o tempo comum de todos.

²⁶⁵ Este almanaque ocupa-se de contar exaustivamente os grandes atos promovidos pela Primeira República, focando e transcrevendo o decreto de 8 de outubro de 1910, escrito para expulsar os jesuítas e as congregações religiosas. A Lei de Separação do Estado e da Igreja, a Constituição Política da República Portuguesa, o Registo Civil-Lei de 18 de fevereiro. Não esquece de referir as condecorações e promoções de militares e os símbolos da nação e da laicização do Estado. Estes documentos elaborados e disponibilizados ao público marcavam a marcha do regime, registando um compêndio legislativo composto por datas. *Vide: Almanaque de O Mundo para 1912* (1911, 5, pp. 101-112, 121, 175-176, 185, 237-240). Como justificava o Governo Provisório, em 1911, a respeito desse lastro febril de promulgação de leis, onde se incluem as que dizem respeito aos feriados: “As transformações políticas e sociais [...] corresponde à evolução mental das sociedades, em cujo seio as mesmas transformações se operam” (*Almanaque da República para o Ano de 1912*, 1911, p. 45). O *Almanaque da República* desse ano é também transformado numa espécie de tese em que se fundamenta a defesa da ação empreendida pelo Governo Provisório (pp. 39-48).

(p. 38), que, como todos sabemos agora, é o dia da família, estabelecido pela Primeira República.

Evidentemente, o 5 de Outubro, verdadeira joia da coroa e relíquia do regime, tinha de merecer as maiores honras no calendário de um almanaque com a força e prestígio do *Almanaque de O Mundo*:

5 – Sábado – (*Feriado da República*) – 1911 – Em todo o país, especialmente em Lisboa, realiza-se solenes festas da Proclamação da República.

Grande Cortejo cívico em honra dos heróis da Revolução. – 1910 – Após um combate heroico, em que se demonstrou exuberantemente o desprestígio das instituições monárquicas, é proclamada a República Portuguesa no meio de regozijo geral. (p. 32)

Ainda reportando aos alvares da Primeira República, ateste-se o valor dos almanaques como ferramentas de propaganda e de socialização, sobretudo nessa fase de implantação. O *Almanaque de A Lucta* oferece dois artigos oportunos sobre as questões sociais do tempo, que são decorrentes e recorrentes do ideário republicano que, neste contexto, será pertinente conjecturar a fim de ultimar este trabalho analítico nos almanaques.

No primeiro artigo, escrito por Teixeira de Queirós, em que se discute o domingo, dia regularmente dedicado ao descanso, existem *nuances* distintas entre o campo e a cidade. Recorre aos primórdios da religião ao falar do descanso do decálogo e do descanso cristão sediado no domingo por iniciativa imperial de Constantino, devido à suposta ressurreição de Jesus. Citando Proudhon, considera que nas aldeias o domingo tem um sentimento religioso e uma influência social de alguma forma justificadas, contudo na cidade reflete um dia sem motivo ou fim, que se presta à preguiça e ao egoísmo. Os divertimentos para entreter nesse dia não concorrem para o bem geral, antes trazem prejuízo aos empregados que se entregam aos gastos e prejuízo para a economia, que se paralisa. A sua conclusão é que esse dia deveria ter uma finalidade que trouxesse progresso e riqueza (*Almanaque de A Lucta*, 1910, pp. 71-75).

Este artigo apela ao sentido mais profundo do ideário republicano quanto ao anticlericalismo, desmistificando o dia e o próprio tempo, muitas vezes instrumentalizado para fins religiosos. O que se diz neste artigo de almanaque é uma amostra do que o publicismo republicano fazia quanto aos dias, como o domingo, dando-lhes um carácter comum, numa ótica de finalidade utilitária.

Ainda no *Almanaque de A Lucta*, a euforia era patente, canalizada para o extenso rol de acontecimentos legislativos operados pelo Governo Provisório, em que destacamos a questão do calendário, entre outros, de dimensão social. Quem encabeça este louvor é Avelino de Almeida que estava convencido de que “A Revolução veio permitir, com efeito, que se iniciasse a obra de regeneração nacional no mais amplo e profundo sentido da palavra” (1910, p. 122). Para A. Almeida, os três meses de regime republicano que em breve se iriam cumprir trouxeram Códigos novos no regime legislativo, significativos para transformar a face do país:

Em menos de três meses, que gigantesco trabalho não tem sido o do governo provisório! A Revolução operada por ele nas leis e nos costumes está-se efetuando com a aquiescência da nação, em cuja alma de há muito o pensamento revolucionário criara raízes fundas. É uma vida nova que começa; horizontes, até agora inacessíveis, que se dilatam aos olhos sôfregos da luz. (AL, 1910, pp. 122-123)

É evidenciado nas palavras do articulista deste almanaque que o projeto laicizador estava em marcha galopante, alcançando todas as vertentes da sociedade portuguesa. Nesse trabalho, não ficou de fora o grande regedor dos nossos dias, tendo nas leis o seu condão:

Em cerca de noventa dias progredimos, sob o ponto de vista legal e social, mais do que em noventa anos. E as medidas promulgadas, por maior que seja o seu radicalismo, tem sido aceites sem protestos que se notem, antes com aplausos que se produzem ao aparecimento de cada uma delas... (p. 123)

Os almanaques, enquanto elementos indiretos da nossa investigação, permitem perceber uma interiorização, mecanização e ritualização dos diversos calendários e suas fases, com as modificações tendentes à laicização, que abarcam diversas áreas, permitindo uma convergência inusitada até ao calendário oficial.²⁶⁶ Na maioria dos casos, os almanaques eram para ser deitados fora no final do ano, pois eram verdadeiros objetos de consumo rápido, mas não tardou a ser um objeto colecionável, que guardava e recordava uma infinidade de datas

²⁶⁶ O *Almanaque de O Mundo para 1914*, ao celebrar o dia de Camões, expõe que as festas republicanas não se devem confinar à aristocracia, pois são festas em que o povo é ator direto, uma vez que se destinam aos próprios, onde participam crianças e trabalhadores empenhados na celebração destes momentos portentosos (AOM, 1913, p. 105).

merecedoras de evocação anual, fossem elas relativas à humanidade ou tivessem mérito reconhecido na ação da recém proclamada República.

Desde modo, o calendário tornava-se palpável, ritualizava a ação, monopolizava o trabalho e o lazer, mas, acima de tudo, secularizava-se numa escala cada vez mais popular mantendo a relação com o público, agora mais fluída e acima de tudo mais de acordo com os auspícios da laicidade. Os almanaques souberam adaptar-se às circunstâncias, públicos e interesses, sem deixarem de se sintonizar numa frequência específica, captando um sinal cada vez mais forte de secularidade, de uma estação que foi o calendário que ajudou a refazer.

6. Uma vaga precursora dos “feriados” nas monarquias constitucionais

6.1 Um primeiro momento

Antes de avançarmos, importa definir, em termos introdutórios, o sentido de “feriado”, que provém do adjetivo latino *feriatus*, transformado em substantivo, com o sentido de dia ou tempo em que se suspende o trabalho para descanso ou festa comemorativa. De resto, já na civilização romana havia as *feriae* com esse mesmo sentido de festas em honra dos deuses. Portanto, a marcação das festas cristãs veio, no entanto, substituir e metamorfosear em grande medida as antigas festividades pagãs, cujo carácter e vestígios ainda se podem detetar em muitas delas. Do mesmo modo, também não fora novidade o sentido secular e laico tardio inscrito no período em estudo, conformado com o advento da Primeira República. Devemos referir que as autocomemorações republicanas são um refluxo apurado de uma tradição iniciada pelos liberais vintistas.

Precisamente no caso português, a baliza mais recuada no que diz respeito aos dias solenes de interrupção de atividade remonta à curta experiência da Monarquia Constitucional, no liberalismo vintista, num primeiro momento. De resto, deve salientar-se que eram numerosos os dias de “gala” já existentes antes da Revolução de 1820, correspondentes aos dias mais importantes, dias santos ou dias de celebração da Família Real.²⁶⁷ Com efeito, não era propriamente uma inovação a comemoração de âmbito anual ou o festejo excecional de datas tidas e consideradas cruciais para a nação ou para a monarquia, se é que se poderiam

²⁶⁷ O almanaque oficial de 1820 é peça contundente neste particular. Vide: *Almanaque para o ano de M.DCCC.XX*, pp. VIII-XIX.

separar, na medida em que a segunda era entendida como a própria expressão da primeira, ambas representadas pela dinastia e personificadas no rei.²⁶⁸

Com o intuito de reafirmar a fidelidade ao poder legitimado, recorre-se à manifestação de um modelo de carácter público festivo, por ocasião dos momentos ímpares da vida do rei, fossem eles públicos ou privados. Estamos, neste campo, a tratar de nascimentos, casamentos, aclamação, juramento como herdeiro e, mesmo, da morte. Na esteira dos festejos públicos ou das suas comemorações, se intencionalmente concorriam para o prestígio do soberano, da dinastia e da monarquia, ainda não podiam dispensar a caução religiosa, muito por culpa de o rei ser aquele que devia conservar a religião do reino, assinalada, de resto, pela origem do seu poder derivar de Deus. A esse propósito último, escreveu Diogo Lopes Rebelo (1948) o seguinte: “O rei é no seu reino, por direito divino e humano, senhor da vida e da morte dos homens” (Rebelo, 1498). Ainda assim, com a política regalista e anticlerical, no século, algumas brechas começaram paulatinamente a abrir-se na identificação do Reino com a religião vigente.

A Revolução de 1820 vai decretar os dias festivos para a sua própria comemoração. Estes vão ter de coexistir com outros provenientes do quadrante cristão e com os dias dedicados a evocar datas reais, repartindo o calendário, dando-lhe novas coordenadas, para além das existentes. Foram, sem dúvida alguma, os liberais vintistas que inauguraram o modelo de festa política ou autocomemorativa. A finalidade dos festejos era serem celebrados anualmente, declarando as datas dos acontecimentos históricos mais significantes por forma a memorar, sendo esses dias classificados como “dias de festividade nacional” ou “dias de regozijo público”,²⁶⁹ expressão que se vai popularizar ao longo do século XIX. A introdução desta novidade começou a corroer a base religiosa existente no calendário, oferecendo em alternativa a garantia de uma memória política e nacional autónoma.

Ainda que, por agora, invocando acontecimentos políticos e não valores de ordem abstrata, o jovem Almeida Garrett, em relação à revolução ocorrida no Porto que visava dar

²⁶⁸ O conceito fora desenvolvido numa época anterior, encontrando-se sedimentado por esta altura. Vários estudos têm tratado a matéria em pauta: Anderson (2012), Gellner (1993), Gray (2008), Lara (2005).

²⁶⁹ Vargues (1997), ao estudar o período do triénio liberal, fala-nos que os termos supracitados não só são sinónimos, como tiveram largo uso no século XIX. Os termos em causa apelam para uma secularização, cujo foco é uma entidade supramonárquica, que é a nação, que chama para si os holofotes do público, em geral. Apesar de não exercer um carácter devastador no calendário de então, evoca acontecimentos políticos e não valores abstratos do projeto político (pp. 272-276).

legitimidade à Junta Provisional para convocar as cortes, não se coíbe de afirmar “Lisboa – 1821 – Ano I” (1963, p. 1043), da nova liberdade, entenda-se.

Durante o ano de 1821, depois de propostas feitas por diversos deputados, as Cortes Constituintes selecionaram como feriados os seguintes dias: o 24 de agosto (de 1820) dia da revolução do Porto; o 15 de setembro, que simbolizou a revolta do Porto secundada pela de Lisboa;²⁷⁰ o 26 de janeiro (de 1821), dia da instalação das Constituintes; e o 26 de fevereiro (de 1821), quando D. João VI, ainda no Brasil, jurou aceitar a Constituição que viesse a ser elaborada pelas Cortes. Em 26 de setembro (de 1821), as mesmas Cortes elegeram como dia de “festividade nacional” ainda o dia 1 de outubro (de 1820), união da Junta do Porto com o Governo interino de Lisboa.²⁷¹

Num célebre debate das *Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, em 1821, em que o enunciado acima é assunto de discussão no longo processo da Constituição Política, iniciado em janeiro. Importa citar parte do debate, em virtude de os intervenientes diretos da Revolução Liberal serem interventores no mesmo. O debate é feito entre ilustres figuras, como Borges Carneiro, José Ferreira Borges e Fernandes Tomás, a propósito desses dias festivos, que ao serem justificadamente inseridos, deveriam também servir de pretexto para retirar outros, que perderam a importância política e social, nalguns casos paralisando a produtividade do país.

A queixa de excesso de feriados, pelos vistos, não é de agora. Remonta, pelo menos, à década de 20 do século XIX, tendo um denominador comum – os feriados ditos religiosos, embora na altura a inflação fosse bem maior, nas palavras de Borges Carneiro: “Todos sabemos que por qualquer coisa se faziam dias feriados. Por exemplo, um santo que fundou um convento, tem um dia feriado.” (CGENP 152/21, p. 1881). Dada a dimensão dos mesmos, paralisavam os serviços administrativos do Estado de então, com repercussões enormes no aparelho judiciário, não fosse Carneiro um proeminente magistrado e jurisconsulto conhecedor destas matérias: “Há uma imensidade de feriados, o que é contrário à justiça, quando há livramento de presos e negócios de partes” (p. 1881).

²⁷⁰ Veja-se C. Santos (1883, p. 15).

²⁷¹ Não deixa de ser curioso que a legitimidade revolucionária do liberalismo assuma o Porto e Lisboa como rivais, pelas razões que os acontecimentos partilhados evocam. Percebe-se que a disputa entre Lisboa e Porto é antiga e está patente nestas evocações, estando na base, em posteriores ocasiões, de propostas de festas de pendor político e mesmo feriados, numa tensão em que sobressai a reivindicação da realização de comemorações (Andrade, 2001, p. 52).

A questão sobe de tom quando a rivalidade latente entre Porto e Lisboa é trazida a terreiro na discussão deste teor, encabeçada por Fernandes Tomás: “No Porto há muitos feriados: por consequência mandria-se muito. Eu também lá estive, e também mandriei, sempre lamentando a sorte dos pretendentes. Aqui em Lisboa ainda é pior do que no Porto. Isto é uma coisa que não deve ser” (CGENP 152/21, p. 1881).

Outro interveniente explica melhor essa discrepância, desfasamento e falta de unanimidade legal reinante nesses feriados da altura: “O mal é ainda maior em Lisboa, do que no Porto: em Lisboa nas semanas em que são feriados a terça feira e o sábado não há relação: e não é assim no Porto, aonde nesse caso há uma relação extraordinária na quinta” (CGENP 152/21, p. 1881).

Outro motivo válido era aliviar o peso excessivo de feriados, que bloqueavam a celeridade e fluidez com que as instituições podiam dar resposta, com claros prejuízos para a economia, se bem que, por essa altura, principalmente nos processo das constituintes, se respeitasse o peso da religião católica.²⁷² Por esta altura a subtração de feriados concentrou-se nos que se relacionavam com a monarquia: “É preciso que não haja feriados à exceção daqueles dias, pertencentes ao culto divino, como são domingos, e dias santos da guarda” (CGENP 152/21, p. 1881).

Conforme dissemos acima, após amplo debate, decretam-se em setembro as datas por nós citadas, num esforço com algum desanuviamento secular, abrindo brechas num calendário que quase discursava dicotomicamente (datas religiosas e conotadas com a monarquia), numa só voz (concertada pelas duas partes). Isto aconteceu após uma discussão que durou cerca de um mês, coabitando em maioria os dias feriados de preceitos religiosos:

²⁷² Em rigor, deve afirmar-se que além dos domingos que, sem possibilidade de se alterarem e sem qualquer tipo de exceção, eram o dia consagrado ao Senhor. Mas só alguns vão ser equiparados aos domingos no sentido dos fiéis os guardarem ou observarem o preceito, termos que vão originar a expressão “dia da guarda”, no primeiro caso, e “dias de preceito” no segundo, nos quais as pessoas se dedicavam à missa e à abstenção de atividade laboral. Evidentemente que a autoridade para alterar ou decretar os dias santificados pertencia à Santa Sé, tendo em consideração as condições particulares da Igreja de cada nação e normal preferência pelos ditos santos nacionais, em que as concessões são negociadas com os Estados de cada nação. A questão, no entanto, estava longe de ser pacífica e esclarecedora, sobretudo tendo em conta o grau de intervenção do Estado na imposição destas matérias. O ideário liberal antiultramontano, embora procurasse submeter a esfera religiosa ao poder civil através de mecanismos ardilosos, como o Beneplácito Régio, evitava interferir neste sentido de forma robusta, porque poria em causa o princípio de liberdade de consciência por eles defendido. O Estado liberal nestes moldes limitou a confessionalidade constitucional caracterizada por uma tendência abstencionista, notória, justamente, nesta questão do estatuto conferido aos dias santos (Andrade, 2001, pp. 54-55).

As Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa, considerando que o grande número de feriados nas relações causa grande embaraço na administração da justiça, e expediente dos negócios, decretam o seguinte:

1º Ficam abolidos nas relações de Lisboa e Porto todos os feriados, excetuadas as férias ordinárias, os domingos, e dias santos de guarda; os aniversários de suas majestades e os faustos dias de vinte e quatro de agosto, quinze de setembro, primeiro de outubro, vinte e seis de janeiro, vinte e seis de fevereiro, e quatro de julho, em comemoração dos gloriosos acontecimentos que neles tiveram lugar. (CGENP 168/21, p. 2159).

Em 1822, significativamente já com a presença física do Rei de Portugal, acrescentaram o 6 de fevereiro (de 1818), data da cerimónia de aclamação do monarca depois da morte de D. Maria I, em 20 de março de 1816; o 13 de maio, justamente o aniversário de D. João VI; e o 4 de julho (de 1821), desembarque de D. João VI em Portugal.²⁷³

Esta nova tendência para a coexistência de feriados de motivação cívico-política e de feriados religiosos, lado a lado, em pleno calendário, era algo pacífica nesta fase de ampla implantação liberal, mas quando se acrescentavam elementos monárquicos justificativos de festas nacionais o consenso já não era tão grande, sendo necessária uma emenda ao Decreto normativo dos feriados existentes. Daí a advertência de um dos elementos das Cortes Gerais, sobre a matéria em causa – precisamente em relação ao 13 de maio, dia do aniversário de D. João VI: “As cortes não se têm regulado por aí. Somente têm sido feriados os dias de festa nacional, e tanto assim que o aniversário de S. Majestade, foi preciso declarado tal para ser feriado esse dia” (CGENP 45/22, p. 667). Ferreira Borges salientou mesmo: “Vão-se fazendo tantos feriados, e por isso me oponho a este” (p. 667).

É provável que certos sectores fossem desfavoráveis e, nalguns casos, avessos a tais inclusões devido a dois fatores: o primeiro, a sazonalidade dos mesmos, em virtude da rotatividade dos monarcas e, segundo, pela identificação simbólica da nação recair numa pessoa em vida conotada com a ordem dinástica, embora conformada com os ideais liberais, o que subalternizava acontecimentos passados e protagonizados por movimentos políticos em ascensão como o liberalismo.²⁷⁴ A mesma satisfação moderada neste tipo de concepções

²⁷³ Na mesma data, 4 de julho, o rei nomeava um novo ministério, que substituíra a regência. Deste modo, em Portugal começou o exercício efetivo da Monarquia Constitucional, onde o rei é chamado a desempenhar um novo papel no reino, assim como, os cidadãos dispõem da possibilidade de poder intervir mais ativamente, através dos seus representantes nas cortes (Vargues, 1997, pp. 272-276).

²⁷⁴ Deve notar-se que a Revolução de 1820 elegeu, de forma definitiva no nosso país, o liberalismo oitocentista, contribuindo simultaneamente com as suas ideias para reformular o constitucionalismo e o

aplica-se ao regresso do Rei a Portugal a 4 de julho, que dali a dois dias faria um ano do ocorrido, sendo feita a seguinte proposta de inclusão no calendário cívico, por Soares Franco, um dos deputados mais entusiastas:

Quinta feira é aniversário daquele grande dia, em que sua Majestade Fidelíssima, partindo do outro hemisfério, veio espontânea e livremente dar entre nós um solene testemunho do seu ardente amor à Nação portuguesa. Este dia é um dos mais memoráveis nos factos da nossa história; a augusta presença de Sua Majestade no antigo hemisfério, e a série de prosperidades que tem dimanado da adesão, e nos paternais sentimentos, que nunca mais Sua Majestade deixou de manifestar desde aquela época serão um poderoso motivo sempre presente a nossas almas para um perpétuo reconhecimento. Proponho portanto: 1º que este dia pelo memorável acontecimento que nos recorda, seja declarado festa nacional. (CGENP 45/22, pp. 666-667).

Apesar do relevo dado ao regresso do monarca e à tentativa de colá-la ao desígnio nacional liberal, as opiniões dividiram-se, devido à ênfase exageradamente laicizante dado a esta figura, como se de um liberal se tratasse.²⁷⁵ Pelo que depreendemos, a figura do rei

nacionalismo lusos. Essa tomada de consciência assente nestes pressupostos encarregar-se-á de pôr em prática o constitucionalismo – evidentemente, adaptando-o às suas diferentes realidades – com conceitos e valores políticos que sublinham um iluminismo. As sementes liberais medraram num solo (Portugal) que mais parecia um limbo devastado pelas guerras napoleónicas, na prolongada ausência do Monarca no Brasil. A falta de medidas conducentes ao alívio da pobreza, da miséria e da ruína agrícola, bem como a devastação comercial e industrial em que o país mergulhara, para não falar do relacionamento crítico com o chefe militar inglês, o general William Carr Beresford, que tutelava o exército português. Foi devido a este imobilismo económico, social e cultural que vai eclodir o movimento liberal, pautado pela liberdade, igualdade, segurança, propriedade individual e direitos e deveres do cidadão, representação nacional, pacto social, tolerância, na tradição dos conceitos, embora definidos de forma diferente e adaptada das obras de Locke, Hume, Adam Smith, Montesquieu, Rousseau. Como se sabe, dos mesmos surgirão novas interpretações e conceções de um liberalismo político, que salvaguardam soluções do tipo constitucionais, ideias que podemos encontrar em Benjamin Constant, Guizot e Jeremias Bentham. O pronunciamento militar de 24 de agosto de 1820 vai dar origem a um dinâmico movimento de mudança da sociedade portuguesa, que acabará por pôr em causa estruturas de um Estado de Antigo Regime. Muito embora tenha durado três anos, contudo as suas consequências vão repercutir-se ainda no século XX, pois, os seus ideais, até mesmo alguns dos seus princípios, reviveram na Implantação da República. Não estranhemos, por isso, que as suas celebrações de festividades nacionais tenham sido decalcadas mais tarde, em grande medida, pelos seus herdeiros republicanos. Consultar as seguintes obras: Vargues (1989), M. H. Santos (1988).

²⁷⁵ Como bem afirmou Bernardo Sepúlveda (1820) a respeito deste novo figurino que incluía o Rei, num formato adequado, por forma a não perder de vista na ação regeneradora a “independência nacional, base sobre a qual devia regenerar-se o Edifício Político que procuramos firmar” (p. 3). E, acrescenta: “Com santa verdade pois, como desvanecimento posso afirmar que no projeto da Nossa Regeneração Política respeitamos o Céu, deixamos ilesos o Trono e o Rei, restituímos à Nação os seus direitos e não ofendemos os seus aliados” (p. 4). Está, assim, expresso o carácter nacionalista e moderado do movimento que pretende, de uma forma pacífica e harmoniosa, promover uma viragem, enaltecendo a glória nacional. Esta seria feita através de reformas no panorama festivo e no calendário,

assume novos contornos conformados com a mundividência liberal. A expressividade do cargo, agora retocado cirurgicamente, aproveitando-se datas suas em abono do regime, pôde tornar-se num símbolo dinamizador de vontades e representou naquele momento, num conjunto mais vasto, a força transformadora capaz de determinar novos rumos históricos, entre outros lugares, no espaço do tempo memorável. Não podemos deixar de considerar que a introdução da data do seu regresso, no conjunto dos feriados e festas existentes, permitiu um equilibrar de forças num calendário carregado de referências religiosas, num desanuviar, que começava a tornar-se cada vez mais frequente, embora fossem ações moderadas.²⁷⁶

Relativamente ao desejo manifesto nas Cortes Gerais, e após a discussão sobre os prós e os contras em tornar a data especial, em data digna de ser celebrada fora dos ditames habituais, deu-se provimento à proposta encabeçada por Fernandes Tomás:

Determinou-se conforme a adição verbalmente enunciada pelo Sr. Deputado Fernandes Tomás: 1º, que o dia 4 de julho fosse declarativo de festa nacional: 2º, que uma Deputação fosse congratular a S. Majestade nesse dia: 3º, que em alteração à acumulação de negócios, que urgem serem tratados nas Cortes, houvesse sessão das mesmas nesse dia: 4º, que os Senhores Deputados se apresentassem nesse dia em Cortes vestidos, como costumam em demonstração de festa nacional. (CGENP 45/22, p. 667)

As festividades e as celebrações promovidas pelo triénio liberal foram reinvenções de práticas populares, religiosas, folclóricas e culturais há muito enraizadas no nosso país. Quando a Regeneração passou a constituir-se motivo de comemorações, inscreveu-se numa dinâmica estrutural, com características ancestrais, por si reformuladas. Uma vigência curta do liberalismo nascente, não provocou mudanças profundas nas formas tradicionais de vivenciar as festas, ainda que por todo o país se fizessem esforços em celebrar com assinaláveis incrementos a Revolução Liberal. Foram introduzidas determinadas formas cívicas e práticas que não existiam nas festas populares, como o juramento das Bases e,

que não provocassem ruturas bruscas, mantendo a monarquia como refém e não hostilizando a religião, embora lhes retire peso em sectores como o calendário (pp. 3-4).

²⁷⁶ Nota-se, nessa altura, uma vaga de fundo de jornais de veia liberal que retratavam a situação vivida, em que se destaca um grande pendor reformista, revelado em inúmeras propostas de reformas em todos os sectores da vida nacional, com relevo para os projetos de carácter simbólico. *O Independente* é um jornal que faz parte deste avultado lote de obras, que ao falar de reformas, como aquelas que estamos a tratar, envolve a carga simbólica: “Nunca podem prosperar as reformas que destruam e não edifiquem. O bem geral é o grande fim da regeneração política” (*O Independente*, 1821, 24 de outubro, p. 6).

depois, da Constituição, e os discursos ou as recitações de poesias constitucionais, que reformularam o tempo celebrativo (Proença, 1990, pp. 130-132).

O destaque dado às datas e aos seus elementos festivos trazia para o cortejo autoridades civis e militares, com lugares de proa pela participação no movimento regenerador. Contudo, as festividades continuaram a permanecer marcadas e ligadas à tradição anterior pela sua feição religiosa, com introdução de datas e de espetáculos mais recentes e seculares, alterando o curso do calendário e impondo-se nas ruas, com alguma participação popular. Os atos eram sucessivamente marcados pela presença da Igreja, pelo lugar que ocupava na hierarquia da procissão cívica e pelos seus símbolos religiosos presentes.²⁷⁷

Nas cidades de Lisboa e do Porto erigiram-se os mais amplos destaques, desde os arcos triunfais e outras construções para assinalar as datas e celebrá-las, acompanhados dos cortejos, que se tornaram verdadeiras alegorias vivas aos novos acontecimentos. O efeito destes cortejos durante os festejos das datas foi, dentro de uma ótica pedagógica que no futuro terá amplo aproveitamento republicano, o de transmitir um sistema de imagens e símbolos que fossem o complemento visual de um discurso e prática política petrificada no calendário. Estas iniciativas que assinalam acontecimentos revelam o cuidado com que a festa revolucionária vintista era programada e reaproveitada pelos republicanos, de características predominantemente cívicas e políticas, que davam relevo aos preparativos do cenário onde se desenrolavam.²⁷⁸

A estrutura das festas visava transmitir através dos símbolos visuais os novos conceitos e valores associados, onde o exército era parte ativa, relembrando às populações o seu papel decisivo como agente da Revolução. Veja-se esta descrição dos festejos no Porto, em relação ao 24 de Agosto:

²⁷⁷ José de Arriaga, na sua obra compreendida em três volumes *História da Revolução Portuguesa de 1820*, expõe detalhadamente no terceiro volume os primeiros aniversários da Revolução e o modo como estes foram festejados. Um dos capítulos ocupa-se de explicar os locais, a organização dos festejos e desfiles, as representações, os horários, os itinerários e os adereços associados à liturgia religiosa nos momentos cruciais. *Vide*: Arriaga (1888).

²⁷⁸ Ao incluirmos no presente estudo por nós desenvolvido uma explicação breve dedicada ao cortejo em torno da Regeneração de 1820, não é nossa intenção fazer um estudo de história de arte e não nos iremos deter sobre as diversas correntes estéticas, assim como também não fazemos juízos dos valores de natureza artística das obras em análise. É nosso objetivo único analisar como foram transmitidos e relacioná-los com o período da Primeira República, e isso é feito através da imagem, que remete para a festa em calendário.

Os habitantes das casas em redor e das ruas por onde deviam desfilar as tropas adornaram as janelas e portas de cobertores de damasco e seda, de cortinas, bandeiras, e flores, produzindo belo efeito pela grande quantidade de casas e de ruas enfeitadas. (Arriaga, 1888, p. 268).

Se o exército não era dispensável, o que dizer dos discursos? A componente discursiva, fosse ela verbal ou escrita, servia para complemento e esclarecimento da alegoria. Devemos referir que muitos dos atos festivos, nas suas respetivas datas, marcaram o início daquilo que os republicanos exploraram até ao limite, ao nível das proclamações, dos discursos, das leituras poéticas.

O papel desempenhado pelas festas e as suas liturgias não dispensava a música, quer fosse na componente religiosa, quer fosse na vertente cívica e política, em que o Hino Constitucional ocupava lugar de destaque. Ainda no Porto no primeiro aniversário do triunfo liberal lê-se a esse respeito da música e do seu papel nas celebrações:

As bandas regimentares tocavam diferentes peças de música, e de espaço em espaço, e o povo na paliçada, os coros organizados expressamente nas baterias no monumento e a grande multidão de espectadores que ali estava presente, todos juntos, de pé e cabeças descobertas, cantavam hinos e canções patrióticas, acompanhadas pelas bandas de música, sendo os hinos e canções algumas vezes cantadas só pelas senhoras, no meio de bravos, de vivos aplausos, e de salvas de palmas. (Arriaga, 1888, p. 273)

A parte cívica e política das comemorações mostra-nos o limiar de uma ritualização temporal inovadora na introdução de determinadas práticas cívicas e no conjunto de símbolos transmitidos.²⁷⁹ Os objetivos pedagógicos e propagandísticos assumidos pelos liberais foram reutilizados pelos republicanos, que vão justificar-se nos mesmos pressupostos. A festa liberal, como a futura festa republicana, que se autolegitima nas datas inscritas no repositório do tempo estabelecido, exerceria uma grande influência pela repercussão que teve junto das mais diversas camadas da população. Eram as datas e festejos, por isso, ao meios privilegiados para a transmissão dos conceitos e dos valores mais recentes, contribuindo para

²⁷⁹ Devemos salientar que a alegoria não era uma novidade, mas antes um arcaísmo no aspeto artístico, dado vir de séculos anteriores; assumia agora uma feição inovadora pelo conjunto de símbolos que passava a transmitir. Os espetáculos levados a cabo para comemorar os feitos mais relevantes, assinalados no calendário vintista, funcionavam como complemento ao discurso político e oficial, podendo assumir várias feições, como elogios dramáticos, canções patrióticas, recitação de poemas, entre outros (Proença, 1990, p. 133).

a divulgação e a consolidação do recém proclamado regime liberal e do seu calendário reestruturado, que ainda estava a dar os primeiros passos.

Findo o triénio liberal, os ditos dias de “grande gala” foram todos revogados, com exceção daqueles que não tinham qualquer vínculo com o período vintista (aclamação e aniversário do rei)²⁸⁰ – a denominação de “dias de grande gala” irá perpetuar-se até 1910, com a proclamação da República. Curiosamente, a Revolução de 1836 irá repor os feriados que atestam o retomar de uma legitimidade de soberania, declarada outrora em 1820, interrompida, entretanto, quer por D. Miguel, quer pelas vigências da Carta Constitucional em 1826-1828 e 1834-1836 (Andrade & Torgal, 2012, p. 53). As pausas constantes do enunciado expõem uma nova narrativa, com dias que assinalam solenidades cívico-políticas, ganhando uma projeção e disputando um espaço com as festas religiosas e os dias de “gala” e de “grande gala”. O lado identificativo e reivindicativo, em termos societários, garantia um tipo de adesão popular nas cidades, conotada com o intervencionismo das incursões revolucionárias.

6.2 – O roteiro dos dias comemorativos desde o triunfo liberal até à Implantação da República

O quadro festivo no período da vigência que abrange o triunfo definitivo do liberalismo, passando pelo compromisso da “Regeneração”, até à instauração da República, era um capital simbólico pouco exuberante e misto, coexistindo, tal como no vintismo, festividades relacionadas com a pessoa do rei. Este quadro permanecia estável, apesar da sucessão de reis, que obrigava à alteração das datas celebrativas e daquelas que visavam conservar a memória dos acontecimentos históricos instituintes do sistema político que se queria legitimar, num roteiro ainda muito circunscrito e limitado.

Por esta época, o termo “feriado”, comum nos nossos dias, que implica a cessação de atividade laboral nos dias oficialmente celebrados, sejam eles de natureza religiosa ou pública, não tinha essa dimensão solene e celebrativa na época, nem mesmo o carácter exclusivo, embora implicasse, por norma, a interrupção das atividades das instituições públicas (CSDNP 26/93, pp. 57-58; CSDNP 59/86, p. 803). Com efeito, muitos desses feriados assemelhavam-se ao nosso período dito de férias nalguns casos; noutros, porém,

²⁸⁰ Consultar: *Diário dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*. (1849, de 4 de abril, 75, p. 69).

como nas quadras festivas, aproximar-se-iam do atual conceito de tolerância de ponto. No que ao nosso estudo interessa, parte deles eram dias dedicados à memória, constituindo uma espécie de dia de feriado observado pela Monarquia Constitucional (*Câmara dos Pares do Reino* 43/90, p. 619). Podemos aferir destas palavras, que estamos ainda numa fase muito recuada de implementação, quanto ao estabelecimento de práticas simbólicas legitimadoras do novo Estado-nação, que exigia uma acentuada reinvenção do passado como instrumento poderoso de produção e de reprodução de uma memória nacional pujante.

No topo desta hierarquia estavam os “dias de grande gala”, necessariamente de pausa, celebrados na corte num cerimonial com pompa e circunstância realizado no Paço, numa receção às várias autoridades civis, políticas, militares e religiosas. Quanto a isso, *O Almanaque Bertrand para 1907* informa-nos que as receções no Paço foram reduzidas nos últimos anos da Monarquia Constitucional.²⁸¹ O carácter elitista e reservado desses momentos, associados estritamente à coroa e à religião, fazia diminuir, por essa altura, a carga simbólica associada ao tempo enquanto mostruário normativo de uma herança autónoma que se pretendia consensualizar socialmente.²⁸²

A instituição do regime do constitucionalismo monárquico liberal tinha apenas dois dias dedicados à memória da instituição, revelando que havia um longo caminho a percorrer – conjugar a festa cívica e religar os indivíduos à volta de símbolos; o 29 de abril, data em que D. Pedro IV, já imperador do Brasil – mas reconhecido herdeiro do trono português, depois da morte de D. João VI, em 1826 – outorgou ao Reino de Portugal a Carta Constitucional; e o 31 de julho, relativo a 1826, quando o Marechal Saldanha fez a Infanta D. Isabel Maria jurar pela Regência provisória, na menoridade de D. Maria II (Mattoso, 1993, pp. 121-128).

²⁸¹ As receções deixaram de ser feitas por ocasião do 31 de julho e do 16 de outubro, sendo esta última data referente ao aniversário de D. Maria Pia. Observa-se que na fase final do reinado de D. Carlos os festejos se confinavam na corte ao 1 de janeiro, ao 21 de março (dia natalício de Luiz Filipe), ao dia 29 de abril e ao 28 de setembro (esta última data refere-se aos aniversários do Rei D. Carlos e da Rainha D. Amélia, que partilhavam a data). Consultar: A. M. Castilho (1852) J. Costa.

²⁸² Como já tivemos ocasião de afirmar, os almanaques foram uma fonte inesgotável de informação, mas neste particular em que nos debruçamos agora, também foram uma fonte privilegiada e substancial. Publicações deste tipo têm o condão de sistematizar e concentrar os dados, fornecendo, inclusive, uma visão de como o calendário estava marcado. Devemos ter em linha de conta que, ao consultarmos obras do género, e fazendo-o na sequência anual, somos surpreendidos por alterações que oscilam, devido a critérios que não são uniformes, pelo que o confronto nem sempre nos permite uma validação conjunta da informação. Queremos com isto ressaltar que podemos encontrar imprecisões e lapsos que podem muitas vezes conduzir a erros. Para dificultar ainda mais a questão, deparamo-nos com o facto de que não existem coleções completas, pelo menos até ao primeiro quartel do século XX. A maioria dos exemplares é, até mesmo, de anos isolados, dispersos e reduzidos em número em função do título, evidenciando determinadas lacunas, que evidentemente poderão ocultar-nos, eventualmente, outras mudanças e variações e, até mesmo, em rigor, o momento em que ocorreram.

De “grande gala” foi sempre o dia 1 de janeiro, nunca levado ao campo do religioso, no sentido de ser o dia da circuncisão do Senhor, mas por “boas festas e entrada do ano novo”. Os demais, em número que nunca ultrapassou os quatro, eram variáveis: eram os aniversários e nascimentos das pessoas mais importantes da Casa Real, tanto dos reis e rainhas atuais, ou que tinham reinado, mas que ainda eram vivos, bem como o herdeiro do trono (Mattoso, 1993). Em função do exposto, tal obrigava a que, de tempos a tempos, o elenco dos dias festivos fosse revisto, dentro de uma normatividade ainda pouco arejada ao nível da laicidade, de que a Relação do ano de 1844 dá eco:

Relação, que faz parte do Decreto desta data, dos dias ora em diante ficam sendo de Grande Gala na Corte.

1.º de janeiro. – Dia de ano bom (beija-mão).

4 de abril. – Dia do Nascimento de Sua Majestade Fidelíssima a Rainha (beija-mão).

29 de abril. – Dia em que Sua Majestade Imperial o Senhor D. Pedro IV, de gloriosa memória, decretou e Deu a Carta Constitucional da Monarquia Portuguesa (beija-mão).

31 de julho. – Dia do Juramento da Carta Constitucional da Monarquia Portuguesa; e do Nascimento de Sua Majestade Imperial a Imperatriz do Brasil, viúva, Duquesa de Bragança (beija-mão).

16 de setembro. – Dia do Nascimento de Sua Alteza o Príncipe Real (beija-mão).

29 de outubro. – Dia do Nascimento de Sua Majestade Fidelíssima O Rei (beija-mão).
(*Câmara dos Pares do Reino* [CPR], 44/44, p. 1291)

Este cenário não leva em linha de conta os dias reservados à religião, porque ao inseri-los percebemos não só o peso da tradição religiosa no calendário, como aferimos que a problemática do excesso de dias de pausa não é apenas uma polémica dos nossos dias! Basta olharmos para um momento deveras interessante, em que se processou a necessidade da cobrança de um determinado imposto, calculado ao dia e se avaliou o peso deste sobre uma população de poucos recursos, ainda por cima rural e, por via disso, condicionada pelo descanso semanal imposto pela Igreja Católica. Adicionando os dias santos, que na altura eram ao todo uns 15 dias, fora os dias aplicados a solenidades municipais, fazem os responsáveis políticos concluir da insignificância da medida:

Nós temos 71 dias de feriados em Portugal, afora os dias santos particulares de cada freguesia e temos 15 dias santos dispensados: por consequência os dias; úteis por ano do português que

trabalha são 294 e pedindo-se-lhe quatro dias de trabalho em cada ano, vem ele a dar do seu trabalho. (CSDNP 55/43, p. 192).

Ao longo das várias legislaturas liberais, fossem por razões exclusivamente laborais e económicas, ou mesmo de pendor ideológico, a questão da revisão dos períodos de descanso era uma discussão recorrente, como de resto já frisamos. Às vezes a polémica reacendia-se devido a preciosismos ou circunstâncias acidentais e até mesmo fatais, como em 1873, quando morre a imperatriz: “E advirta-se, que tivemos ainda dez feriados por causa da morte de Sua Majestade a Imperatriz!” (*Diário da Câmara dos Senhores Deputados* 21/73, p. 247). Em cenários idênticos e por outras causas pontuais, até epidémicas, os feriados, inclusive escolares, traziam demasiados transtornos, quase sempre abordados numa lógica social. Estranhamente, apenas as interrupções motivadas pela Coroa eram o alvo da crítica, excluindo-se aparentemente maiores reparos aos períodos de secação da religião católica: “muitos feriados, que tem havido este ano por causas extraordinárias, como a morte de Sua Majestade O Rei D. Luiz e a epidemia da influenza” (DCSD 13/90, p. 164).

Curiosamente, numa primeira fase, com a tónica a recair sobre os tempos da realeza propriamente ditos, acentuou-se nos últimos anos da Monarquia Constitucional a faceta laicista. Em 1890, o militar, e diversas vezes, Par do Reino D. Luiz da Camara Leme, numa intervenção lúcida expõe o malefício social causado pelo excessivo número de feriados: “Depois houve os muitos feriados pela morte do Senhor D. Luiz, pela aclamação do Senhor D. Carlos, por motivo da influenza, feriado pela outorga e juramento da carta, anos do Rei e da família real” (CPR 43/90, 15 julho, p. 619). Acrescentando a seguir: “Isso não pode continuar a aspirar, porque é muito prejudicial” (p. 619). E recomenda, com carácter de urgência, que se revisse, mais uma vez, a questão, fundamentando que os feriados natalícios do Rei (de simples gala) e a outorga da carta se podiam fundir num só festejo cívico-político, com evidente primazia para a outorga da carta, devido ao carácter legitimador da realeza se fundamentar na lei constitucional:

Não mando para a mesa nenhuma proposta neste sentido, mas recomendo este assunto aos, srs. Ministros, e é minha opinião que se deve reduzir o número dos feriados de gala, bastando um por ano, no aniversário natalício do Rei ou no aniversário da outorga ou juramento da carta, parecendo-me mais razoável que seja neste último dia, pois que os direitos da dinastia se fundam na lei fundamental do país. (CPR 43/90, p. 619).

Percebemos que seria mais fácil, mesmo nesta altura de grande mobilização e agitação laicizadora, alterar o calendário pelo lado em que havia maior abertura, em função das mexidas constantes, potenciadas pelas sucessões e mortes de monarcas, especialmente pela possibilidade aventada por este parlamentar, de que havia datas da Coroa que coincidiam, quanto ao fundamento existencial do país, não sendo sustentável replicá-las. Denota-se claramente nestas suas palavras finais, que o que deveria ficar saliente na memória eram os atos do Estado-nação, ocultando-se deliberadamente a personalidade jurídica do cargo do rei. Este pormenor faz toda a diferença naquilo que é o processo de afastamento de uma tradição demasiadamente fragilizada e no despontar de uma outra, em que se põe em evidência a sacralização crescente da pátria, em detrimento da monarquia apontada como causadora das crises e atrasos do país.

Fica patente que as implicações de natureza política, ideológica, simbólica e económica assentes no liberalismo encontravam resistência, por vezes indireta, de um concorrente muito mais possante do que a própria monarquia moribunda no organizador da vida social. A influência liberal nesse espaço fixo social privilegiado nem sequer era intermédia, quanto mais prevalente, quedando-se por uma presença com fraca implantação, ainda mais dificultada por uma sociedade que resistia na sua ruralidade, o que significa que tinha uma fraca base de apoio para se impor – logo por aqui se explica a lenta implantação. Como bem observou Maria da Conceição Isabel João (2003), apenas com o enfraquecimento de uma sociedade tendencialmente rural é que este tipo de cerimónias propostas pelo calendário se iria erguer como esteios:

O progressivo desaparecimento dos camponeses como grupo social, que era o depositário da memória e da identidade coletiva nas sociedades tradicionais, e a rápida padronização dos comportamentos a um nível que transcende as fronteiras das regiões e das nações põem em causa as formas antigas de identificação das comunidades. Através de comemorações locais, regionais e nacionais e do culto recente do património procura-se reconstruir identidades feridas, ou recriar outras em alternativa, e refazer solidariedades em torno de objetos do passado comum que assumem um valor simbólico e se tornam, por isso, um lugar de encontro das pessoas. As comemorações diversificam-se, tornam-se mais plurais e democráticas, proliferam um pouco por todo o lado. (pp. 12-13)

Esta postura religiosa e social que permeava o nosso país punha em evidência a Coroa acima de toda e qualquer outra entidade oficial no espaço do calendário, estando em

convivência pacífica e simbiose perfeita com a religião, monopolizando quase por completo os tempos referenciais passíveis de ser celebrados. A inclusão de escassas datas do regime liberal, na partilha e disputa do protagonismo celebrativo, ainda assim revela um pequeno, mas significativo avanço no investimento simbólico, que vai encontrar o seu apogeu quando a Primeira República conquistar o seu espaço. A sociedade civil como um todo, animada por uma faceta conjuntural em rápida propagação, reafirmaria o consenso liberal num primeiro momento, mas derivaria com o tempo para uma demanda republicanizada com coordenadas próprias que cortarão com essa tradição comemorativa de uma forma prudente e cautelosa.

Podemos concluir que existe uma preocupação típica dos períodos revolucionários: a consciência da expressão simbólica do tempo e o facto de esta não ser ideologicamente neutra (Catroga, 1988b, p. 244). Perante as tradições há muito enraizadas, optou-se, nessa fase, por uma toada pragmática na luta por uma recuperação, em sentido laico, do calendário em vigor, numa conjugação e medição de forças que ainda era desigual, mas manifestamente tendente a ser moderada.²⁸³

Quanto aos dias de “simples gala”,²⁸⁴ respeitados na corte, nunca tinham o rótulo de feriado.²⁸⁵ Por exemplo, no Paço, numa celebração mais discreta, em que, por norma, a

²⁸³ O calendário, como logicamente outras instâncias sociais, padecia, segundo os liberais e mais tarde os republicanos, das consequências negativas que decorriam do anacronismo de muitas tradições, sobretudo aquelas que simbolizavam a tutela do catolicismo e, com isto, acabavam por ferir a autonomia e a neutralidade religiosa que deveriam ser apanágio de um Estado moderno. Os republicanos irão mais longe do que os seus antepassados liberais que estamos a ver, não se esgotando na mera denúncia dos costumes clericais e ações de alcance que eram curtas. Os liberais de então ainda se limitavam na atuação, não agindo por essa altura, quer no plano do ensino, quer no atinente à questão religiosa, como grande agente socializador de uma nova mundividência, que pudesse criar uma revolução cultural alternativa ao catolicismo, por forma a colocar em causa a importância social do próprio catolicismo. Consultar: Catroga (1988b, pp. 253-255).

²⁸⁴ Como nota informativa sobre os dias de “simples gala”, temos em 1901 o dia 22 de maio (casamento de D. Amélia e D. Carlos, em 1886), o dia 17 de fevereiro (que alude ao aniversário do nascimento da Infanta D. Antónia, filha de D. Maria II), o 1 de maio (prônimo do Príncipe Real), o dia 10 de junho (relativo à Rainha D. Amélia), o dia 8 de setembro (Rainha D. Maria Pia) e o dia 4 de novembro (Rei D. Carlos). Como se pode verificar, o calendário da época estava dividido em três partes desproporcionais, em que a religião dominava largamente os tempos celebrativos e as suas pausas; numa segunda linha surgem as datas em que se festejava um conjunto de momentos da realeza, num cenário móvel. Por último, temos os feitos de consenso liberal, que recordavam e reafirmavam uma memória política que fora fundadora de um regime, institucionalizada e suportada no calendário, ainda que fosse uma ocupação singela, feita de dois dias relativos à Carta, numa altura em que a campanha anticlerical estava a ser reapropriada pelos republicanos, que saberão tirar partido dos momentos comemorativos, muitos deles suscitados e patrocinados por eles. Para melhor esclarecimento: J. Costa (1900).

²⁸⁵ A ideia de feriado dessa altura, como já pudemos analisar, terá uma deriva radical consentânea com o republicanismo que, por sua vez, nada tem a ver com a nossa conceção atual, em que existe uma pausa de atividade laboral, onde a recordação das efemérides é um mero ponto de ligação sem atribuição de grandes sentimentos, ainda que se conserve a maioria dos feriados instituídos pela Primeira República. A República saída do 5 de Outubro não tinha por meta reduzir o Estado a uma simples administração neutra e funcional. O seu intuito foi estabelecer um culto próprio e oficial, que

família real assistia ao *Te Deum*, a cerimónia tinha um cunho mais privado.²⁸⁶ A esse propósito, a Comissão Central 1.º de Dezembro não hesitou em propor que esta data fosse um catalisador de energias para a defesa da nossa independência,²⁸⁷ sobretudo em virtude do recente *Ultimatum*: “Momento de provação, de abatimento e perigo” (E. Costa, 1940, p. 141).²⁸⁸ Este caso concreto, sobejamente exposto por nós em tempo e espaço úteis, abriu,

era o da pátria, à volta de símbolos nacionais que, para além do hino e da bandeira, sugeria o culto dos mortos e feitos, eternizados em formato de calendário. Não devemos ter dúvidas quanto ao facto de que o Governo republicano era ideológico, ambicionando criar uma sociedade ideal, em que a chamada *Questão Religiosa* era um ponto nevrálgico. Em resumo, o republicanismo do Estado propunha um culto do humanismo, patriotismo, nacionalismo, racionalismo, evolucionismo, associativismo, ativismo e civismo. Como referiu R. Ramos (1998): “De certa forma, os republicanos, tal como a Igreja, procuravam crenças, crenças livres das ‘superstições’ católicas, e por isso ainda mais puros, mais inocentes, capazes do sacrifício e do martírio requeridos pelo advento da revolução” (p. 351). Em suma, cultivar, entre outros elementos, as glórias do passado, implicava estabelecer feriados que projetassem e conservassem uma solidariedade coletiva e afetiva.

²⁸⁶ O compromisso do poder com o clero, como podemos verificar por este exemplo, é absolutamente notório e conivente. Esta sujeição que vigora durante todo o período liberal atesta a falta de autonomia do regime, submetido a uma autoridade extranacional, como era considerado o catolicismo, muito embora criticasse o reacionarismo das suas ideias. Apesar da corrente iluminista, que procurava alterações, não punha em causa a validade da religião. O corte na forma de pensar e de se comportar perante os aspetos essenciais da vida individual e coletiva será fruto da militância laica e dos seus movimentos, na maioria dos casos com ramificações no republicanismo. O que queremos afirmar é que o anticlericalismo liberal não tinha sido levado para tão profundas e radicais perspetivas. Muito do programa liberal, desdobrado em associações representativas e políticas, era claramente revigorar a frente liberal, programaticamente baseando-se na defesa das leis secularizadoras do Marquês de Pombal e do próprio liberalismo, elementos fundamentais para que o sistema representativo não fosse perigado e minado. Como nota, recordamos as leis de 3 de setembro de 1759 e o Decreto de 28 de maio de 1834, da autoria de Joaquim Augusto Aguiar (*As Leis de Secularização em Portugal*, 1883).

²⁸⁷ Peça do património cultural, demonstra bem como ao valor material dos acontecimentos se sobrepõe, alargando-o e enriquecendo-o e, muito além dele, uma força imaterial enquanto símbolo de uma luta pela emancipação generalizada, galgando a memória de quem vivenciou os ditos acontecimentos. Agora, de modo mais direto, o calendário absorverá conteúdos do género. Um dia, como é natural, certos momentos históricos da nação integrar-se-ão, juntamente com outro espólio comemorativo pré-existente, com espaço próprio e permanente de evocação. Nesse tipo de atmosfera (re)vivem muitas outras situações ligadas ao património republicano, tais como, cartas, fotografias, literatura, esculturas e o calendário reajustado. Não se deve menosprezar os precedentes do calendário, levando-nos a crer que estes são vagos e abstratos. Esta desfeita (*Ultimatum*) levará a uma mobilização convergente a um feito que dará corpo aos festejos do 1.º de Dezembro, destinado a honrar a nacionalidade resgatada, consagrando um ideal evocado. Aqui, em tempos posteriores aos da origem renascida da nacionalidade, afiançava uma nova tradição que se autossupera ao que remonta. Ganha relevância estratégica, por um lado, mas simultaneamente ganhará importância enquanto espaço de contemplação da memória e do rito estimulado. Este legado da restauração, que começou por ser histórico e político, transformou-se na nossa história finissecular, pelos festejos instituídos como qualificativos e altamente valorados, constituindo a expressão de uma vontade determinada por valores coletivos agregadores.

²⁸⁸ Um *Te Deum* usa-se em celebrações particularmente de carácter solene, como o hino de ação de graças. De referir que o 1.º de Dezembro fora promovido inicialmente pela Comissão Central 1.º Dezembro, associação patriótica privada, formada em 1861, e que deu início aos festejos cívicos não oficiais de comemoração da data da Restauração de 1640. Nestas cerimónias havia um *Te Deum* em todas as Sés de Portugal. Note-se que a Comissão Central quis ir mais longe, ao solicitar ao Rei D. Carlos e ao Governo de então, que a data recebesse a designação de “Dia de Grande Gala”, no sentido de avivar o patriotismo, investindo desta forma com maior dimensão na comemoração da Restauração. O pedido não foi atendido por parte das autoridades, não se conhecendo por isso nenhuma outra

como vimos, não só espaço a um novo conceito comemorativo,²⁸⁹ que não se confinava aos estritos limites de um dia festivo, comportando, de resto, um enorme lastro de efemérides sociais associadas. Porém, o apreço não se cingia ao dia. Reconhecia-se, por exemplo, o valor de um hino que evocasse a restauração, enquanto elemento privilegiado no acompanhamento, num duo e outros efeitos emblemáticos, que reforçavam a mensagem que se pretendia passar. Em conjunto, permitia-se aos assistentes uma expressão particularmente comunicativa em diálogo permanente com os envolvidos nas cerimónias. Observa-se toda essa envolvimento, que confere um sentido particular a este género de eventos, purgado de qualquer força política no poder e de qualquer influência religiosa.

Sobre esta matéria específica, de uma nova ordem festiva que se estava a impor lateralmente ao calendário em curso, o caso das comemorações camonianas foi o grande catalisador de homenagens do género, que se foram generalizando, como foi o feriado avulso a propósito das exéquias da trasladação de Alexandre Herculano, em 1888: “Se me fosse permitido, pediria aos dignos pares que considerassem o dia de amanhã feriado, a fim de todos podermos prestar a nossa homenagem a um dos mais distintos homens de Portugal, e talvez do mundo” (CPR, 1888, p. 1142). Com efeito, este tipo de afirmação sublinha a monumentalidade que se dava a este tipo de efemérides, superando em quantidade de elementos agregados e em qualidade, os costumeiros festejos instituídos.

Carreando neste sentido, embora ao falar no contexto da homenagem, trazendo à memória pessoas como a saudosa violoncelista Guilhermina Suggia (1885-1950), o escritor Mário Cláudio (2017) destacou algo que se aplica, em parte, ao que temos vindo a referir em termos comemorativos: “Homenagear significará além do mais devolver o destinatário do tributo que se presta à atmosfera da sua vida” (p. 141).

Não devemos perder a noção de que o grande avanço neste período em termos de calendário se deu, sobretudo, a partir das iniciativas que levaram aos festejos do 1.º de Dezembro, das comemorações camonianas e das demais que se seguiram nos mesmos moldes. Em virtude do atrás exposto, houve iniciativas isoladas da sociedade, modificando e

iniciativa que na data fosse alvo de comemoração, a não ser o tradicional *Te Deum* (E. Costa, 1940, pp. 141-144).

²⁸⁹ Marc Augé (2003), numa obra brilhante sobre o tempo em diversos planos da história e cultura, fala-nos como os marcos da história são substituídos à medida que se alteram os cenários e os seus protagonistas. Augé explica que os reis no passado tinham por costume levantar monumentos sobre as ruínas dos monumentos dos seus predecessores. Seguindo nós esta mesma lógica, observamos igual desfecho já nesta época declinante da Monarquia Constitucional e, posteriormente, no dealbar da Primeira República, em que se institucionaliza um determinado evento novo de inspiração laica em substituição do anterior, muitas vezes eivado de carga religiosa (p. 44).

moldando cenários externos ao próprio calendário existente, ou seja, a mudança acentuada do panorama da temporalidade celebrativa não ocorre dentro do calendário existente. Por essa altura, o calendário mantém-se inalterado; todavia, face aos constrangimentos das datas evocativas à margem dele, vê-se condicionado pelos concorrentes, subalternizado nalguns momentos por eles e vergado ao peso obsoleto de uma tradição que carregava.

Os republicanos, reorganizados por essa altura numa frente ampla, não deixarão de tirar lições e proventos do êxito destas realizações comemorativas, perante o estafado regime e os seus suportes mais representativos que, ainda por cima, se apoiavam na religião. Ao se depararem com uma sociedade atrasada e em ruínas, não deixarão de investir na propaganda que visasse a construção de uma nova visão social, explorando esse filão chamado calendário, ainda que o fizessem através de atos isolados, mas bem orquestrados, capazes de consensualizar uma ordem distinta, que se haveria de instalar também no calendário após a instauração da República.²⁹⁰

Um olhar introspetivo sobre o curso do calendário e estas ligeiras oscilações, sobretudo as que apelam a uma vaga laicizante, faz-nos depreender que o calendário, como todo o tipo de compromisso, deve ser também entendido como um ato de linguagem enformando regras e um tempo coletivo preciso, que ao mesmo tempo estipula as condições da sua legitimidade. Nessa perspetiva, implicava forçosamente uma relação e uma hierarquização intersubjetiva, as quais remetiam, em última análise, para uma instância tutelar invocada como penhor de sinceridade de compromisso. Poder-se-á mesmo destacar que, nele e por ele, estão implicadas não só uma certa ideia e uma certa prática de legitimação de poder, como evidentemente se joga o grau de responsabilidade com que se usa a liberdade subjetiva.

Importa ainda frisar os dias relativos aos casamentos dos reis e das rainhas, os aniversários de nascimento de outros filhos dos monarcas (infantes e infantas) e os dias de “pronome”, que implicavam que a pessoa da família real tinha a sua data de aniversário

²⁹⁰ O calendário é o resultado de um conjunto de valores que tomaram expressão neste suporte, como noutros, nas áreas da educação e da cultura, que se traduziram na melhoria da situação do ensino primário, da música e das artes. O Conservatório de Música do Porto é, sem dúvida, um dos legados mais perenes da Primeira República, apelando este, como outros suportes, a uma atividade coletiva, pelo menos simbolicamente, dando um sentido coletivo e emocional. Nesta iniciativa tomaram parte destacados republicanos da autarquia da altura; entre eles, sem sombra de dúvida, quem mais se destaca é Aurélio da Paz dos Reis (1862-1931). Este comerciante, floricultor, fotógrafo amador e pioneiro do cinema em Portugal, revolucionário do 31 de Janeiro de 1891, foi o primeiro proponente da ideia de instituir o Conservatório. Ninguém pode tirar os louros aos republicanos, em matérias de medidas de política educativa e cultural tomadas com uma firmeza de visão estratégica, apesar de serem extremamente difíceis os tempos que se viviam, sobretudo nesses anos de 1914-1918. Para mais detalhes: L. Cabral (2017, pp. 138-139).

coincidente com o dia de um santo.²⁹¹ Reconhecendo nós que houve um período de longa manutenção desse figurino, não significa que não houvesse propostas do poder legislativo para que se reduzissem os mesmos. Em 1844, pede-se que se cumpra o que fora deliberado em 1842 sobre a matéria e que não havia sido aplicado:

A que se refere o Decreto de dezoito de abril de mil oitocentos e quarenta e dois, na parte somente em que se designa os Dias de Grande Gala, o mesmo Conselheiro de Estado, Ministro e Secretário de Estado, assim o tenha entendido e faça executar. (CPR, 1844, p. 1291)

Agregados a este conjunto, podemos frisar que apenas os dias santos da Páscoa, da Imaculada Conceição e os dias móveis do Corpo de Deus e do Coração de Jesus tinham essa categoria, diríamos primária, pois os demais dias santificados da Igreja não gozavam dessa benesse. Por fim, temos de referir e sublinhar o 1.º de dezembro, dia de Restauração da Independência e de subida ao trono da Dinastia de Bragança, considerado de “simples gala”. Contudo, ganhará foros superlativos, em virtude da Questão Ibérica e do *Ultimatum*,²⁹² das crises políticas e financeiras, gerando e convocando a nação para um patriotismo exacerbado, dando azo à criação da Comissão Central 1.º de Dezembro e força a um projeto comemorativo que com o tempo se afirmará como feriado nacional. Esse projeto comemorativo foi, desde o início, uma festa de iniciativa privada e rotulada de secular, apesar da sua origem histórica. Facto precursor e premonitório da vaga de fundo laicista durante a Monarquia Constitucional foi a Coroa permitir que o 1.º de Dezembro fosse mantido em separado desse calendário, por iniciativa particular de um movimento de cidadãos. Esta situação era passível de fomentar

²⁹¹ Vide: J. Costa (1910).

²⁹² As tensões entre Portugal e Inglaterra no que respeitava às possessões ultramarinas ditaram a mudança de planos de Álvaro de Castro Araújo Cardoso Pereira Ferraz ou Álvaro Castelões (1859-1953), como ficou conhecido. Este engenheiro português incorporara voluntariamente uma missão em Moçambique que tinha por objetivo estudar o eventual estabelecimento de uma ligação entre as partes alta e baixa do rio Xire, vencendo as respetivas cachoeiras e pondo em comunicação Chibissa e Matope. Nessa expedição, o apoio militar deveria ser procurado junto de Serpa Pinto (1846-1900). Como foi referido, a contenda entre os dois países alterou os planos iniciais, tendo a coluna que o explorador e o engenheiro lideravam acabado por, afinal, seguir um curso do Zambeze até à embocadura do rio Ziué-Ziué, que liga o Xire. Aqui, Serpa Pinto e Álvaro Castelões separaram-se, indo o primeiro conferenciar com o Governo de Moçambique, enquanto o segundo assumia o comando da expedição e marchava para o Xire. Ao chegar a Mupassa, o engenheiro foi intercetado por um considerável contingente de tropas indígenas, que conseguiu ultrapassar, vencendo-o. Ao ocupar esse território, organiza a defesa e aguarda o regresso de Serpa Pinto. Foi precisamente esta ação militar de um engenheiro civil que serviu de rastilho ao *Ultimatum* britânico, cuja importância para a história política finissecular é bem conhecida por todos nós, com todo o simbolismo associado. Em virtude disso, o parlamento, em 1891, atribuiu a Álvaro Castelões o estatuto de benemérito da Pátria, pelo seu comportamento evidenciado e tido por heroico no combate determinante de Mupassa. Convém consultar: L. Queirós (2017, p. 156).

distanciamentos entre os dois sentidos celebrativos do feriado, potenciando a vaga de centenários.

Sobre este particular, devemos referir que o modelo da festividade pública na sua matriz era feito pelo do Estado num quadro suportado pelos festejos que se concentraram na Coroa, e que foram marcados pelo imobilismo. Face ao quadro vigente, e de acordo com a nossa investigação que temos vindo a expor, tal permitiu que se abrissem brechas na sociedade civil, desencadeadas por movimentos civis e, depois, por sectores ideológicos absolutamente marginais ao sistema político, que foram responsáveis pela proposta unilateral de novos modelos de comemoração. Perante isso, percebe-se o desconforto gerado, visto que as instâncias representativas do Reino se viam a braços com iniciativas particulares de aspiração coletiva da comemoração nacional, que criavam ondas de choque difíceis de contornar e de sanar.

Dignos de nota são os feriados em memória dos reis falecidos, como forma de a corte e de o Reino guardarem o luto. Este preceito, à medida que se iniciava um novo reinado, deixava de celebrar a memória dos reis mais antigos. O 24 de setembro manteve-se até ao final da Monarquia Constitucional, no sentido de conservar a memória do dador da Carta, bem como pelo facto de ter sido D. Pedro IV o comandante liberal na Guerra Civil, como uma espécie de fundador do regime, prevalecendo deste modo o regime político mais recente no calendário. Com efeito, outras datas entretanto superadas passaram a ser uma espécie de camada sedimentar, que se vai depositando e fossilizando por debaixo do calendário mais recente e prevalecente, socializando uma determinada visão dos acontecimentos históricos. Dentro do quadro em análise, importa frisar os “dias em que são proibidos os espetáculos” e “divertimentos públicos”, que em parte acabavam por coincidir com certos feriados. Alinhados com o cristianismo vigente, eram a Quarta-Feira de Cinzas, os três dias antes do domingo de Páscoa e o 2 de novembro, dedicado aos fiéis defuntos (Andrade & Torgal, 2012, p. 63).

Observa-se que o controlo do tempo, os ritmos da vida, dos trabalhos e das pausas eram partilhados e garantidamente faziam pender uma fidelização ao credo e ao regime monárquico constitucional, ainda que no segundo caso fosse de uma forma ténue e ligeira, com contornos menos incisivos e expressivos no espectro político. A deslocação fomentada pelo 1.º de Dezembro, seguida dos centenários, traz um dado novo. A política assume um carácter mais nacionalista e evocativo de uma determinada leitura do passado,

consubstanciado em teorias positivistas que proliferavam em Portugal (Catroga, 1988c, pp. 549-573).

Estava-se, por meio dessa brecha, a permitir uma vaga de fundo, no que concerne à vida política e social do nosso país, assente em bases ideológicas, de confluências múltiplas, que há muito se estavam a construir, desde logo, no positivismo. Assiste-se, desde então, a um crescente sentimento afetivo (Braga, 1884a, pp. 186-187) e simbólico, enaltecendo as datas, sobretudo aquelas que não estavam sob a alçada da religião e do poder político dominante. Estas datas e, posteriormente, os feriados da Primeira República, serão o expoente máximo e emblemático desse significado novo, assente em valores que se queriam ritualizar. Se concordamos com a afirmação do então deputado Santos e Silva, em 1870, que dizia que as revoluções não se decretam nas leis e na Constituição, a história, na prática, afiança-nos que as revoluções e os feriados que evocam datas caras das revoluções, acabam por imortalizar acontecimentos e personagens e são decretados para validar uma determinada visão e releitura do país, em conformidade com o regime que se estabelece e mantém (DCSD 38/70, p. 525).

Teófilo Braga (1892), mais na condição de filósofo do que na de político, encarna todo esse sentimento de afeição em relação ao patriotismo ideológico, muitas vezes transferido para datas importantes, consensualizadoras de um regime, frisando:

Nas crises sociais e históricas por que passa uma nação, quando se transforma ou conflagra na luta pela existência, o seu principal apoio não consiste nos impactos de força indisciplinada, que se desprende em sacrifícios estéreis para entregar-se cansada à fatalidade dos acontecimentos ou ao arbítrio de um déspota; a sua resistência reside completamente em uma ideia ou um sentimento, que deem convergência a todas as energias. O sentimento de pátria é essa força moral, que suscita os altos caracteres e as sublimes dedicações. Portugal é de todas as nações da humanidade, a que com menos recursos materiais e antes pelo impulso moral do sentimento autonómico de sua nacionalidade, assimilou mais profundamente o seu lugar na história da civilização. (p. 111)

Nesta contingência, veremos, no próximo capítulo, mais aprofundadamente, algumas destas questões e quais foram os outros fatores decisivos, que presidiram para que se desse esta evolução teórica, este amadurecimento do conceito e consequente surgimento de novos feriados em Portugal.

CAPÍTULO III – A POLÍTICA DO TEMPO ÀS PORTAS E DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA

1. O meio que melhor espelha as discussões que amplificaram uma tomada de consciência coletiva da remodelação do calendário e dos futuros feriados nos alvares da Primeira República

Essa discussão será feita direta e indiretamente entre outros ambientes, nos jornais, nas associações, na literatura panfletária ou editada, em comícios e efemérides diversificadas, não só pelos protagonistas políticos, mas também pelos formadores de opinião, nomeadamente os colonistas, os teóricos e os intelectuais. Esses aspetos serão dissecados, no sentido de sabermos qual foi a estratégia e o significado histórico-simbólico que se quis atribuir. A discussão das ideias que presidiram, configuram e enformam a reconstrução do calendário, como teremos oportunidade de verificar, nem sempre foi intencional nesse sentido específico do calendário. Aparece como uma constatação natural de um universo social, mediante uma requalificação múltipla de fundo positivista e evolucionista.

Neste complexo mosaico em construção, em que o calendário será uma das peças da engrenagem, a imprensa e a sociedade estabeleceram uma relação inovadora que indubitavelmente veio a ser de influência recíproca, num auspicioso desenvolvimento processual, sobretudo a partir da segunda metade de Oitocentos.²⁹³ Foi por essa altura que se começaram a definir algumas das relações existentes na atualidade, sendo o ponto de partida os jornais, que trouxeram para a ribalta o conceito do espaço público crítico (Tengarrinha, 2013, p. 875). Iremos explorar esse traço característico do funcionamento das sociedades, desde a instauração dos regimes liberais, em que o fenómeno da comunicação teve uma extensão capital que precisa de ser considerada e compreendida.

A imprensa revolucionou o campo político em Portugal, pela capacidade de ser fluída, geral e regular, a qual, segundo José Tengarrinha (2013), “Ultrapassou os particularismos e contingências da comunicação direta, interpessoal” (p. 875). Foram os jornais, apesar de todas

²⁹³ Devemos ter em conta que, desde o século XVIII, devido à assunção de novos valores culturais e de traços psicossociais da burguesia, irá surgir uma literatura mais específica e abrangente. A divulgação dessa literatura ligeira e noticiosa de teor mais vasto apresentou-se sob diversas formas, acomodando-se a uma variedade de públicos razoável, muito embora inicialmente nos primórdios oitocentistas, o jornal não tivesse a capacidade de acompanhar o torrencial panfletarismo, que só teve expressão após o desfecho iniciado com as Invasões Francesas (Tengarrinha, 2013, pp. 114-180).

as limitações inerentes, os meios em melhores condições no cumprimento desta função. Devemos, portanto, entender que são eles um dos decisivos meios de abertura e de dinamização social do espaço dito público, densamente politizado. Assim acontece, não apenas em virtude da comunicação que estabelecem, como pela mobilização que suscitam. Como veículo de informação e democratização cultural, os jornais promovem uma:

Divulgação mais ampla das ideias e conhecimentos na sociedade, para além dos círculos restritos dos homens letrados e doutos, a que se restringia a divulgação da chamada “cultura erudita”. Desta maneira, os jornais passam a ser um fator estruturante do funcionamento da sociedade liberal portuguesa. (Tengarrinha, 2013, p. 875).

A ocupação desse espaço central na sociedade permitiu que os jornais fizessem a gestão de parte da conflitualidade social, pelo facto de serem o porta-voz de grupos que estavam em condições de formular pontos de vista de interesse para uma área social mais ampla, tendo a capacidade não só de acolhê-los, mas igualmente de conferir-lhes uma intervenção com dimensão considerável.²⁹⁴ É, sem dúvida, através dessa partilha de valores comuns, desenvolvendo posições convergentes sobre os acontecimentos, que farão com que no nosso país as correntes de opinião se alinhem devido a intensas campanhas jornalísticas com efeitos políticos profundos.²⁹⁵ No caso republicano, como alternativa política à monarquia e, em termos de capital simbólico do tempo, basta referir as comemorações camonianas (1880) e a crise do *Ultimatum* (1890), como um dos mais representativos dessa tendência crescente (Tengarrinha, 2013).

O que pretendemos agora sublinhar nesta fase da investigação relativa a uma reorganização do calendário é a importância dos jornais como fonte, que tem para a história

²⁹⁴ Tengarrinha (2013) debruçou-se sobre este particular, afirmando que as organizações políticas até 1860 eram praticamente incipientes, reduzidas a centros ou frentes eleitorais com ideários muito imprecisos. A dimensão desses grupos só ganhava expressão quando determinadas individualidades eram influentes. Segundo ele, apenas dentro, e não fora do Parlamento, é que se definiam os alinhamentos políticos. Por isso, nestas condições, foram os jornais o mais importante organizador da vida política, formando correntes de opinião, espaço esse sobejamente aproveitado pelos republicanos, para fomentar, entre outros aspetos, mudanças de índole simbólica (pp. 876-877).

²⁹⁵ O papel dos jornais, como já tínhamos afirmado noutra fase do trabalho, também foi pródigo na sintonia que então passou a haver entre os ritmos sociais e a nova periodicidade da comunicação escrita. Este fenómeno oitocentista em Portugal, como em outros países, fez com que eles fossem atores que imprimiram uma aceleração temporal, pese embora também se adequassem ao ritmo da própria sociedade (Tengarrinha, 2013).

contemporânea uma dimensão curta.²⁹⁶ Quanto a isso, Roland Barthes no seu livro *Crítica e Verdade*, do original francês *Essais Critiques*, na senda de outros pesquisadores da área, afirma que se deve ter em conta os factos particulares, em conexão com o quadro global social. De acordo com isso, as situações de índole individual não resultam de um mero acaso ou circunstâncias fortuitas, tendo relação direta com causas profundas da sociedade.²⁹⁷

Impõe-se, nesta medida, uma análise e interpretação conjuntas dos factos dispersos nos jornais que, muitas vezes, eram muito mais do que expressões simples de um fluir rotineiro ao nível social sobre certas matérias, dos intervenientes e formadores de opinião, apresentando-se como indicadores de rutura social. Em face do exposto, percebe-se a grande importância dos jornais como repositório privilegiado, exigindo-se, pois, uma metodologia que assente na dimensão temporal, mas igualmente na da sequência, que depende de uma cronologia minuciosa. Será este curso que seguiremos em grande medida ao longo deste capítulo, sem desprestigiar a possibilidade de diálogo com outras fontes igualmente importantes. Deste modo, será a imprensa periódica de afinidade republicana o instrumento e meio cultural que melhor se acomoda ao ritmo da sociedade oitocentista, onde medrará o ideário republicano, no qual uma das suas expressões reconfiguradoras é o capital simbólico. O tempo contemporâneo medido e tornado cada vez mais curto e exato é apresentado e representado da melhor forma, com eficácia, pelo jornal, veículo acelerador desse tempo, em que o regime instaurado pela Primeira República irá ser beneficiado, desde o período de propaganda (Tengarrinha, 2013, pp. 878-879).

Na tentativa de aduzir melhor as mudanças temporais, gizando os filamentos inerentes à ascensão de novos marcos do tempo celebrativo, tomaremos como referência, neste capítulo, os jornais republicanos, nomeadamente *O Mundo*, *O Século*, *A Vanguarda*, *A Lucta* e *O País*. Os jornais em causa, assumidamente republicanos, dirigidos por figuras destacadas do partido, afiguram-se como um manancial autónomo, sem perder a contiguidade com os

²⁹⁶ O chamado *fait divers*, cunhado por Roland Barthes, entrou para a categoria de história, se bem que o seu valor para a história percorreu um caminho que não foi nada simples ou breve. Numa rápida consulta às obras dos principais autores na área da comunicação, realizada de forma empírica, com rigor metodológico, destacamos em primeiro plano Michel Foucault, Edgar Morin e Pierre Bourdieu, somando-se outros pesquisadores de referência. No essencial, admite-se que para se reconstruir o curso quotidiano da vida social, onde também se destaca o papel relativo ao calendário, com as suas efemérides e os seus feriados, não se pode deixar de recorrer ao acontecimento comum, ordinário, que depende de impulsões isoladas, concertadas, que às vezes fogem dos quadros explicativos globais.

²⁹⁷ Utilizámos a versão portuguesa mais recente do seu livro: Barthes (2007).

seus congêneres em matéria, salientando aquelas que dizem respeito a um tempo que se quer instaurar e celebrar.²⁹⁸

Nesses jornais fica evidente que há uma espécie de duplo movimento, de continuidade e de rutura nas suas narrativas, sejam elas noticiosas, informativas, de opinião, ideológicas ou celebrativas. Os indicadores de continuidade permitem-nos compreender em que medida determinados assuntos unidos por filamentos de sensibilidade simbólica carregam para um tempo em que se celebra a humanidade, concorrendo para a construção do todo. Quanto à rutura ou ao avanço provocados pela unidade ou frente singular imprimida pelos jornais nas questões do tempo, estes possibilitam a percepção do modo como um sentido global e social se foi maturando, etapa por etapa, para a criação de uma constelação nova no que a datas diz respeito. Este universo será expandido numa escala cada vez mais ampla e vertiginosa, povoando outros universos, além da sua principal fonte modeladora que se tornaria o calendário.²⁹⁹

A propósito disto, o padre José Tolentino Mendonça sabiamente põe a nu o que o conceito de tempo, desde a sua origem, e como o apetrechamos, desde então na sua mecânica, alargado pelas vivências e com os seus condicionamentos, tem criado lacunas em sucessivas gerações: “A vida não pode ser apenas a soma das possibilidades e o maior confronto delas não pode ser com o calendário sempre em perda” (Mendonça, 2017, p. 37). Milan Kundera

²⁹⁸ A revolução do calendário é efetivada por uma revolução epistemológica que a antecede, fundada no dogma, na celebração dos grandes feitos nacionais e dos seus grandes homens. Como já tivemos ocasião de referir, essa revolução estendeu-se muito além da história e da escrita, focando-se em áreas como a arte e o património público; contudo, nos jornais terá espaço periódico e destacado, acentuando uma tradição recriada tornada popular, logo aceite. Curiosamente, um trabalho de referência monumental dirigido por Pierre Nora, sobejamente conhecido, *Les Lieux de Mémoire (Os Lugares de Memória)*, aborda a questão dos jornais e outros documentos de reprodução como um lugar de memória. Englobado na secção de história, os jornais recebem no conjunto a categoria de um lugar imaterial da nação, sendo o território, o Estado e o património, os lugares de memória material. Por seu turno, ao calendário atribui um lugar isolado nos símbolos. Seguindo o seu organograma, diríamos então que os jornais, incluídos na categoria de história, seriam o pano de fundo invisível que daria sustentabilidade ao aparecimento de símbolos condizentes com a nação, como o calendário. Por sua vez, incide no espaço material do território, tornando-se um património gerador e produtor de outros, como ele próprio deixa claro na organização do mesmo trabalho, sendo notório e patente pelo ancorar dos diversos colaboradores. O jornal, por essa via, transforma-se num momento de socialização, num gesto diário de forte conteúdo social e de grande espessura comunicativa (Nora, 1997, pp. 67-1570).

²⁹⁹ O vice-reitor da Universidade Católica Portuguesa, que para além disso é professor, sacerdote, poeta e ensaísta – José Tolentino Mendonça – deixou-nos recentemente uma obra que, sob todos os aspetos, pulsa o tempo. Nessa obra inspirada e inspiradora, feita de breves pensamentos, chamada *O Pequeno Caminho das Grandes Perguntas*, o autor adverte-nos de que nos sentimos, de forma mais sensível, modelados por esse oleiro invisível chamado tempo, sobretudo se pensarmos nos dias que correm. Para ele, perdemos a capacidade de expressar a arte humana da lentidão, tendo sido contaminados pela nossa criação – o tempo, tal como o concebemos, ao ponto de vivenciarmos, à conta disso, uma atividade impiedosamente inatural, numa temporalidade absorvente e refratária. Consultar: Mendonça, (2017, pp. 34, 37, 137).

menção mesmo, no seu texto intitulado *A Lentidão*, a esse respeito, que o tempo por nós criado, ritualizado e mesmo celebrado fatalmente, em espaços cada vez menores, permite o seguinte: “Quando as coisas acontecem depressa de mais, ninguém pode ter a certeza de nada, de coisa nenhuma, nem de si mesmo.” (p. 8)

Exponenciando ao máximo o ambiente envolvente, antes da proclamação da República, numa primeira fase, procuramos captar e extrair desde 1906 o pulsar gravitacional que se desloca no mesmo sentido de uma temporalidade laica que atravessa todos os temas.³⁰⁰ Nessa finalidade usaremos como peça de trabalho, mais ampla possível, um dos mais emblemáticos veículos de comunicação do universo republicano, o jornal *O Mundo*. Numa segunda e adiantada fase, após a instauração da República, recorreremos aos demais periódicos citados para, em conjunto,³⁰¹ analisarmos as vivências então fomentadas pelos

³⁰⁰ Esse esforço iniciado em Portugal, bem como em todo o mundo ocidentalizado, ainda se repercute nos nossos dias. Basta observar o que o antropólogo Marc Augé (2007) referiu sobre a modernidade. Para ele a carga teológica, tendo perdido o sentido da vida no mundo ocidentalizado, assumiu um pragmatismo tal em toda a linha, que a conexão que estabelecia o sentido no passado, que era a religião, foi paulatinamente sendo substituída pela política e a sua celebração civil, assente em espaços como o calendário, com as suas efemérides em forma de feriado, tendo em anos mais recentes esta aproximação sido feita a partir do desporto. Palavras como “salvação”, “redenção”, “destino”, entre outras, foram transferidas para o universo imaginário da política (entre nós, liberal e republicana), e recuperadas em anos mais recentes no vocabulário desportivo e na gramática digital, como o exemplo de “salvar documentos”. O sentido da vida passou a construir-se empiricamente, nos tempos atuais, de forma espontânea e avulsa, e sem pensar muito. Em vez do confronto com as verdades últimas, a opção é viver o dia a dia e, como Augé explica, no ritual desportivo a expectativa coincide com a celebração: no final daqueles minutos que constituem o tempo regulamentar, em que as sortes são decididas e o futuro terá acontecido. Este futuro, condenado rapidamente à anterioridade, torna-se possível ciclicamente, num traço marcante e característico de uma época e de uma sociedade em que os fragmentos e lampejos temporais satisfazem o auspicioso desejo de felicidade. Aquilo que Durkheim chamava de “formas elementares” do fenómeno religioso pode encontrar-se, sem grandes contorcionismos simbólicos, no entusiasmo coletivo despertado, em primeira instância, pela celebração republicana em calendário e no desporto-rei, numa segunda instância. De facto, o modo como se viveu a paixão das celebrações memoráveis da Primeira República e a atual paixão pelo futebol podem e passaram a ser observados etnologicamente como um ritual parareligioso, com as suas catedrais, os seus oficiantes, a sua liturgia, as suas narrativas sagradas e, evidentemente, uma multidão incontável e incontornável de seguidores (Augé, 2007).

³⁰¹ Os jornais tornaram-se num dos grandes momentos de socialização, num gesto de forte conteúdo social e de inegável espessura comunicativa. O ato de ler jornais, principalmente de teor de política republicana, aparentemente banal e despiciente, na altura assumia contornos de um carácter litúrgico geral, na medida em que se reveste de um espaço próprio de discurso, em que o tempo das informações, relatos breves e evocações estabelecem um paradigma tradicional de grande significado ético. O efeito dos jornais desse tempo, dentro dos ditames dos trabalhos do calendário, repousava na conjugação do elemento noticioso que, indiretamente, visava reinstaurar peças nucleares do tempo histórico no ciclo ordinário da existência social do país, como teremos ocasião de verificar, nesta fase inicial e também mais incisivamente na posterior, já com a inovação dos feriados em calendário. Tengarrinha (2013) afirmou que por altura dos finais da década de 1840, os jornais tinham mais peso político e nas decisões de fundo do que propriamente as deliberações dos órgãos de soberania. Como bem ressaltou Max Weber (1973), os jornais emergiram como uma autêntica “empresa política permanente.” (p. 49). Já no ano de 1846, a prestigiada *Revista Universal Lisbonense* destacava a força dos jornais e dos seus jornalistas: “O jornalismo, o vapor e os carris de ferro são, segundo se diz, os três mais poderosos

próprios feriados, entretanto criados. Por essa altura, interessará mais o calendário em si e as suas datas que rompem definitivamente com um passado religioso, não sendo necessário que nos espraemos num enredo tão amplo e global da fase inicial. O momento da alteração de calendário, momento significativo e tão fulgurante, mesmo em função do anterior conjunto, empresta a definição da síntese da anterior e exaustiva obra iniciada muitos anos antes. E fazem-no agora em calendário, não numa representação abstrata, tipificada, isenta, mas dir-se-ia que encenando o drama das próprias existências do regime. Por isso, o seu estabelecimento e atuação que convoca transporta uma densidade emocional que contagia o tecido de uma franja considerável da população portuguesa, como teremos ocasião de verificar.

2. Novos marcos de tempo ensaiados no jornal *O Mundo*: desde episódios soltos às comemorações póstumas, pouco antes da proclamação da República

Os jornais, como *O Mundo*, não são apenas um meio poderoso formador de opinião pública. Eles ajudam na renovação da categoria do tempo, concretizando-se no aceleração da história através do excesso de informação factual, numa superabundância espacial e numa individualização de referências, correspondendo assim, à transformação das categorias do tempo.³⁰² *O Mundo*, como jornal, não só é o reflexo e o repositório de uma sociedade que pulsa de forma efervescente o seu dia a dia. Ele reproduz, de forma factual, como outros do género, uma tendência de como uma determinada sociedade se posiciona perante o seu mundo e vive por estímulo todos os seus momentos.

Assim acontece sobretudo quando os fragmentos de tempo e certos ritos de passagem assumem uma determinada dimensão no tecido social, capazes de se sobrepor a outros,

agentes da civilização moderna que hoje se conhecem; e dentre eles o jornalismo é o mais poderoso” (p. 18).

³⁰² Se nessa altura o processo ainda estava numa fase precoce, mas em acelerada mudança, muito mais agora, como propõe Augé (2007) na sua reflexão renovada sobre a contemporaneidade. Todos os fatores por nós apresentados em relação aos jornais, refletindo-se na sociedade, ou seja, a superabundância factual, espacial e a individualização de referências, são caracterizados como figuras de excesso na nossa atualidade. Em oposição aos lugares de memória, que estamos a dissecar, que se definem e nos remetem para a identidade, âmbito relacional e histórico, muito embora sejam como os não lugares polaridades fugidias. Os não lugares são sítios de circulação rápida, como aeroportos, autoestradas, salas de espera, estações de comboios e metropolitano, bem como supermercados e centros comerciais, por onde circulam pessoas e bens. São produto da contemporaneidade, opondo-se à noção de lugar antropológico, designado desde Mauss por uma tradição fundada na ideia de totalidade. Através dos não lugares descortina-se um mundo provisório e efémero comprometido com o transitório.

concentrando desproporcionalmente a atenção sobre si. Entre os acontecimentos prediletos, sobressai e reclama-se honra aos mortos ilustres e ao Panteão que os abriga:

Costuma-se dizer-se que os mortos passam, será assim para os que não conseguiram deixar de si rastro na história. Os outros ficam, redivivos na alma nacional, quando a sua influência não excedeu os limites da nacionalidade; redivivos na alma da humanidade, quando tiveram a glória de ser dos beneméritos da espécie. O Panteão é a comunhão perpétua das gerações com o espírito dos que foram úteis. (OM, 1906, 26 de setembro, p. 1)

Esta genética textual demonstra que a narrativa em curso torna possíveis todas as distorções temporais; mais fundamentalmente, convida-nos a constatar que uma das suas funções, neste âmbito jornalístico republicano, é cambiar um tempo num outro tempo, como o caso que se segue, em que o jornalista inominado empresta o discurso de António José de Almeida, em relação aos mártires da revolta falhada de 31 de janeiro de 1891:

A homenagem sentida que o Sr. António José de Almeida prestou à memória dos vencidos, feita com o coração, foi toda desbordante de soberba cólera para os perseguidores e de terna emoção e caloroso anseio para as vítimas heroicas. Num brado final, o orador exclama: “fui cúmplice deles e não dispensei essa honra. (OM, 1906, 20 de outubro, p. 2)

Cria-se, com este tipo de discurso, uma alavanca retórica que recuperará aquilo que estava submerso no reduzido aspeto dos factos descritos inicialmente, introduzindo um discurso cujo funcionamento espetacular ele próprio regerá. Nesses apontamentos jornalísticos é-lhes inerente, portanto, uma descontinuidade temporal e qualitativa em relação ao segmento episódico onde ela emerge, levando o discurso para patamares hipertransfigurados, conforme a argumentação que se segue: “Heliodoro foi, como Felizardo, um mártir, um verdadeiro santo do nosso calendário social” (OM, 1906, 20 de outubro, p. 3). E, como se não bastasse, essa referência indireta em proposta de calendário, acrescenta: “Comemorar a obra deles, é retemperar as nossas espadas nos seus túmulos para, cada um na medida de suas forças, continuar a sua evangelização” (OM, 1906, 20 de outubro, p. 3).

Este artigo, que assinala as homenagens póstumas de Heliodoro Salgado e Felizardo Lima, dois destacados apoiantes republicanos, sendo o primeiro um jornalista de grande sucesso, estampa com nitidez a edificação de um capital simbólico temporal em ascensão. Os préstimos a estas duas personalidades aparecem no *corpus* literário do jornal, num nível de

autonomia fixo, sem perder o seu transitar anual. Por isso, os mesmos são classificados como festa cívica, numa contundente envolvência de amigos e colegas de profissão.³⁰³

Posto isto, uma vez que o universo das identidades não é um dado adquirido, mas sim uma elaboração, edificação e mesmo uma reconstrução sociocultural, estas são constantemente afirmadas em contextos sociais, como a imprensa partidária, onde se insere o jornal *O Mundo*.³⁰⁴ Funciona igualmente como canal transformador de ideias e mensagens, partilhadas com o público de sujeitos que se aproximam, na medida em que esses mesmos sujeitos corporativos constroem discursiva e ativamente a história e, deste modo, contribuem para a forma como se desenvolve o seu rumo, tal como nos demonstram Berger e Luckhman (1996, pp. 85-201).

Dentro deste prisma, o jornal decerto procura lograr uma tradição de figurino distinto. Corroborando neste sentido, e com o intuito de ressaltar a diferenciação entre tradição inventada e costume, Hobsbawm (1997) salienta a tradição inventada, de que os jornais como *O Mundo* se encarregam recriar: “O objetivo e a característica das ‘tradições’, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição” (p. 10).

Tomando como referência este jornal, observamos com muitos detalhes a vida social do partido republicano e todo o seu percurso numa cronologia que convida a revisitar ciclicamente diversos momentos. É interessante notar as solenizações que se dão a rubricas como a *vida republicana*, conferências, comícios, desfiles, sessões parlamentares, aniversários de Centros Republicanos, funerais, todos com a máxima precisão de data e hora, num ritual com o mais alto grau de elevação. Essas circunstâncias são preparatórias e coincidem com momentos-chave anteriormente relevantes e futuros de uma relação com figuras que semanticamente sugerem e presentificam um sagrado cívico com seus nexos.³⁰⁵

³⁰³ Neste particular das homenagens póstumas, existem muitos exemplos. Basta frisar os casos dos funerais de João D'Oliveira Miguens e de um jovem atleta, onde se fazem convites e se descrevem de forma completa e em pormenor todo o programa fúnebre, sem escapar ao desfile. *Vide*: Borges (OM, 1907, 8 de janeiro, p. 3; OM, 1907, 15 de janeiro, p. 3; OM, 1907, 16 de janeiro, pp. 1-2).

³⁰⁴ Para atestar esse ressoar sucedâneo, surgiram tempos novos com práticas novas. Veja-se o caso exposto numa pequena nota a respeito de um casamento civil, que nos nossos dias não mereceria qualquer menção; todavia, naqueles dias soou como um rompimento social importante, dando a este rito um carácter laico e um tempo profano: “realiza-se em Terrugem (Sintra) o casamento civil, do Sr. João Mateus e da Sra. Cyoriana. O primeiro registo civil, que se realiza nessa localidade” (OM, 1906, 20 de outubro, p. 2).

³⁰⁵ Os acontecimentos dignos de ser memorados eram constantes, com os seus percursos sujeitos a transformações, aprofundamentos, revisões, e eram, por assim dizer, o motor impressivo, uma verdadeira fonte extraordinária, uma espécie de íman que fazia confluir em si todos os eixos factuais. Números sucessivos dão estas notas: Borges (OM, 1906, 26 de setembro, p. 1; OM, 1906, 19 de

Ardilosamente diga-se, até por oposição, recordavam-se datas traumáticas, suprindo-se, assim, espaço comemorativo, mesmo que fosse uma contradata, o que ajudava simultaneamente a pôr em causa a monarquia.³⁰⁶ A escassez de expressões festivas laicas era compensada por estes elementos aproximáveis do ponto de vista simbólico, que a edição de 11 de janeiro de 1907 traz a lume: “não esqueçamos: a data de hoje representa o maior desastre por que passou a nossa pátria, nos tempos modernos. É a data do *Ultimatum* inglês. Registemo-la, como uma das mais características obras da monarquia” (p. 1). Mesmo quando altos responsáveis republicanos, entre si se homenageavam, constituíam-se como referentes de uma ordem ritual. Basta observar o que Teófilo Braga refere sobre Sebastião Magalhães de Lima: “as ideias é que edificam os espíritos. Edificamos; mas vamos também edificados!” (OM, 1907, 19 de janeiro, p. 2).

Assim, não há como negar que o confronto com a sociedade estabelecida em bases cristãs e monárquicas ocupou uma posição fulcral na compreensão daquilo que foi o combate empreendido pelos diversos teóricos da frente republicana, valendo-se de meios de rápida circulação como os jornais³⁰⁷ e, como destacou Alexandre Braga, em jeito de propaganda n’*O*

outubro, pp. 1-2; OM, 1907, 7 de janeiro, p. 1; OM, 1907, 8 de janeiro, p. 3; OM, 1907, 19 de setembro, p. 1).

³⁰⁶ Esta proximidade celebrativa com graus diferentes do calendário deixa um rasto positivo nos leitores conformados com a política republicana, onde presumidamente veríamos aspetos que distam do verdadeiro sentido de festa. A dimensão simbólica, ainda que escassa, com que se sublinham referentes deixou marcas sociais. São os casos coetâneos do fim do franquismo, que em 1909 fazia um ano, e o caso emblemático da morte do Rei D. Carlos. Se no primeiro caso o motivo era mais consensual, no segundo caso, não deixa de ser ambíguo. Pese embora haja um desmentido oficial do Partido Republicano quanto à organização dos festejos pela morte do Monarca, contudo, é indesmentível que o jornal desse dia apresenta um conjunto de artigos e depoimentos depreciativos em relação ao Monarca. Se a intenção não era essa, parece-nos evidente pelo exposto que a imagem que fica é de uma atmosfera festiva com o seu simbolismo presente. Nesta ótica, a intenção, oficialmente rejeitada, fica autenticada pela informação veiculada pelo jornal, que acrescenta uma romagem ao cemitério por parte da família e de colegionários dos regicidas. *Vide*: Borges (OM, 1909, 21 de janeiro; OM, 1909, 1 de fevereiro, p. 1; OM, 1909, 2 de fevereiro, pp. 1-2).

³⁰⁷ A ditadura franquista, na tentativa de travar esse ímpeto revolucionário dos jornais, empreende uma perseguição sem tréguas, que resultará na lei da imprensa, altamente redutora e castradora. Devemos ter em linha de conta que o franquismo dissolveu a Câmara dos Deputados por Decreto de 10 de maio de 1907, enquanto o Decreto de 20 de junho proíbe os comícios e a liberdade de imprensa. O jornal *O Mundo* foi dos mais atingidos: “*O Mundo* – o jornal mais atingido pela censura prévia. *O Mundo* – jornal que tem sofrido mais apreensões. *O Mundo* – o jornal que o franquismo anunciava que ia matar.” (OM, 1907, p. 1). O jornal é alvo de vários julgamentos, em função dos artigos de opinião e ideias defendidas, relatando em números sucessivos essas reveses: *O Mundo*, dos dias 16, 17, 18, 19 de maio de 1907, com os respetivos números 2:397, 398, 399, 400. De forma mais específica, temos a reprodução do discurso de defesa do jornal, por parte de Alexandre Braga no tribunal da Boa Hora. *Vide*: Borges (OM, 1907, 20 de maio, pp. 1-2). O jornal *O Mundo*, não sendo caso único, mostra em repetidas edições as defesas de jornais conotados com o republicanismo; um desses casos é a edição de 4 de junho de 1907 (na p. 1). Há uma sobreposição de testemunhos de defesa dos jornais republicanos, por parte da maioria dos seus destacados líderes. Este estado de coisas culmina com a suspensão do jornal em 23 de junho de 1907, regressando um mês depois em 23 de julho. Basta ver o interregno entre

Mundo: “Estamos num tempo de combate e de organização que a todos convém aproveitar para concluir sobre a ardentemente desejada República. À prova disso é a contínua organização de centros que são os melhores baluartes do partido” (OM, 1907, 22 de fevereiro, p. 3).

Nesta consueta forma de ação, os comícios³⁰⁸ assumiam um carácter decisivo, multiplicando-se massivamente por todo o país. Contudo, na falta de comparência do público, a reprodução das resenhas dos discursos fazia-se em jornais. Órgãos, como o jornal *O Mundo*, adicionavam, em vários números, discursos dos mais eminentes oradores do partido, colmatando essa lacuna, aproximando-se, assim, dessas atitudes que são melhor entendidas como simbólicas, ritualizando paralelamente uma estrutura de pensamento muito bem articulada.

Num comício, retratado no jornal de 25 de fevereiro, contra a lei de imprensa que asfixiava os jornais,³⁰⁹ é referido que socialmente este tipo de ações empresta um sentido unificador e identificador: “É que hoje, onde aparece o povo, está uma massa republicana; é que, em todas as manifestações públicas, aparece hoje o partido republicano porque ele é o povo” (OM, 1907, 25 de fevereiro, p. 1). Indo no mesmo sentido, numa nota de abertura do jornal *O Mundo*, Garção Mayer foi efusivo e mostrou-se inclusivo, quanto à temática em pauta, salientando que em nome das ideias sociais, devia-se extravasar os limites impostos:

Estrangulada a imprensa, expulso o parlamento, resta aos defensores da liberdade, para as suas reivindicações urgentes, simplesmente isto: a praça pública. Ela é o último recurso, precisamente porque é o recurso essencial. Na praça pública, que faz o povo? Exprime suas

o n.º 2:435 e o n.º 2:436. Devemos também referir que o jornal republicano *A Vanguarda*, que sendo dos mais antigos, não escapou à suspensão por um mês, que leva o seu par, *O Mundo*, a reproduzir este desabafo por um inominado colaborador: “*O Mundo* continua a lembrar ao público que está coato – impedido de falar como entende dos acontecimentos correntes.” (OM, 1907, p. 1). Portanto, é sintomático que todo o tipo de informações e artigos veiculados pelo jornal em causa, e outros do género, contribuíssem para derrubar preconceitos e estabelecer uma nova linha orientadora em todas as vertentes sociais. Os gestos discursivos constantes dos jornais com o seu respaldo simbólico cabiam numa taxinomia ritualista da *praxis* social incómoda para o regime monárquico e os seus apaniguados.

³⁰⁸ Os jornais dos dias 7 e 8 de setembro de 1908 são a prova cabal de que os comícios tinham todo um ritual de tempo: ritual de chegada e de partida, com desfiles, discursos, em certas ocasiões, almoços ou jantares, iluminação noturna engalanada, fogos de artifício num espetáculo visual atrativo e arrebatador, instituindo um tempo celebrativo de menor escala, deixando antever iniciativas mais arrojadas num futuro promissor, já com o regime republicano em funções. Veja-se estes casos: Borges (OM, 1908, 7 de setembro, 2:816, VIII); OM, 1908, 8 de setembro, VIII).

³⁰⁹ Em tom de desabafo, o colunista do jornal *O Mundo* dizia que pouco mais podiam fazer os republicanos, uma vez que os seus direitos constitucionais quanto à opinião escrita estavam vedados pela lei de imprensa ao referir: “Que lhe resta fazer, no campo legal? Protestar, fazer propaganda. Mas toda a espécie de propaganda e de protesto nos está vedada” (OM, 1907, 4 de março, p. 1).

ideias e sentimentos, pronuncia-se e fala. Os homens adquirem rapidamente a noção de independência e proclamam a República no seu coração. Continuem a semear ideias pelos campos, como se semeia o trigo. A colheita é segura. A liberdade reviverá. (OM, 1907, 25 de fevereiro, p. 1)

É conveniente perceber que neste horizonte cultural captamos uma leitura unívoca, com as suas contradições; todavia, acentua um carácter prefigurante, numa espécie de especulação profética com manifesta certeza férrea quanto a mudanças de fundo. O nexo das peças sociais trazidas pelo jornal costura-se à volta da ideia de identidade³¹⁰ que, após a Implantação da República, será sintomatizada em calendário e alvo de correções e reorientações. As palavras de Bernardino Machado num comício no Cartaxo atestam o que temos vindo a frisar: “Nós temos, atualmente, uma massa tão poderosa de vontades decididas, dispostas a libertar esta nação, que já hoje podemos responder aos desafios do poder.” (OM, 1907, 13 de maio, p. 3).

A campanha laicista e anticlerical de enquadramento cientista, seu pano de fundo, teve uma grande diversidade de expressões, estando inclusive na génese de uma nova sociedade portuguesa, que emerge paulatinamente dos escombros do anterior regime, que como destacou Catroga (1988b) “foi inserido numa estratégia que culminará nas leis laicistas da República” (p. 211). Nesse rol, cabem aquelas que conferiram um desfecho remodelado e revisto dos calendários. Os jornais eram o rosto mais visível dessa vaga ideológica que campeava na sociedade portuguesa, detetando-se em escritores laicos tão diferentes entre si – Miguel Bombarda, Agostinho Fortes, Sebastião Magalhães Lima, Afonso Costa, Fernão Botto Machado e tantos outros. O jornal *O Mundo* retratava com grande nitidez uma situação que se foi tornando dominante na estratégia do laicismo³¹¹ e era resumida nos seguintes termos: a

³¹⁰ Como Catroga (1988a) sublinhou, o militarismo laico teve vários matizes, numa onda crescente de doutrinação cientista, deparando-se com a tomada de consciência de que o seu combate ao clericalismo deveria ser o mais amplo possível, visto que este comportava outros aspetos organizativos da nossa sociedade portuguesa. A função sociopolítica da Igreja e a forma como ela geria o simbolismo social ajudavam a legitimar o poder em funções, implicando uma ação política republicana que contemplasse, além da questão religiosa, a questão social. Esta situação torna-se ainda mais sensível devido ao papel da reação, com as modificações doutrinárias, em particular no apostolado de Leão XIII, que equacionou uma postura relativa à democracia, à autoridade e às funções do capital e do trabalho. No terreno, as inúmeras associações laicistas procuraram responder a essa nova postura demonstrada pela Igreja na questão social, e um dos meios que oferece essa visibilidade são os jornais (pp. 489-612).

³¹¹ Não se pense, enganosamente, que as diversas propostas laicizadoras foram um património exclusivo dos republicanos. Nada mais falacioso. A noção da existência de um Estado laico era apanágio das correntes socialistas e decorria da reorganização democrática da sociedade em todos os seus domínios (Catroga, 1988b, p. 232).

questão religiosa era inseparável da questão do regime, e os mais radicais concebiam igualmente a questão social. Eram sinais claros e salientes para modificações na fórmula que entabulava o formalismo ostentado no celebrante que rege o ano.³¹²

Olhemos com um pouco mais de atenção para esta luta laicista, não como uma simples reprodução de intervenção no espaço público, mas como um modelo próprio para reconfigurar o mundo, com o seu código social específico. Uma das peças-chave foi a educação, como já referimos; contudo, importa observar como o congresso pedagógico foi tão amplamente discutido e transposto para o jornal *O Mundo*. À cabeça, é exigido que o ensino religioso seja suprimido do ensino escolar, onde a prioridade deveria assentar na educação em relação à instrução.³¹³

Miguel Bombarda descreve aquilo que chama de disparidades provocadas pela influência civil da Igreja Católica nos poderes sociais,³¹⁴ afirmando veementemente que:

Pois o que são essas criaturas, que estão desprovidas dos sentimentos mais nobres que dão a grandeza ao espírito do homem, e que vivem como parasitas? O que são essas criaturas, que não têm amor da pátria, visto que pertencem a Roma; que não têm amor de família, visto que estão consagrados ao celibato; que não sentem amor ao trabalho, visto que só de esmolas vivem e à custa da esmola a existência regalada; que não conhecem o amor da justiça, visto

³¹² Afonso Costa, melhor do que ninguém, defendia, à luz da conceção evolutiva da história, que no seu bojo perfilhava os valores morais e os jurídico-políticos, tidos a par dos económicos, como os grandes modeladores da sociedade. Consultar: A. Costa (1895).

³¹³ *O Mundo*, dos dias 10 a 16 de abril de 1909, com os respetivos números 3:028 a 3:034.

³¹⁴ A partir de meados de 1909 intensifica-se, em números sucessivos do jornal *O Mundo*, a propaganda anticlerical, dando a devida nota de comícios, conferências e discussões parlamentares, ocupando-se inclusive de casos amorosos de padres. Na edição do dia 16 de julho de 1909, apresenta-se uma listagem exaustiva do poder congregacionista católico em Portugal, como grande força reacionária. Veja-se: Borges (OM, 1909, 16 de julho, p. 1). No mês de novembro, a troca de argumentos sobe de tom. Do lado republicano os ministros do Governo são taxados de “clérigos da igreja”. Por sua vez, o bloco governista constituído por clericais e franquistas, apoiados pela reação, faz pressão e consegue a proibição de que as crianças cantem nas idas à praia ou noutros momentos lúdicos a canção da “Sementeira”, considerada subversiva. O jornal *O Mundo* reage à decisão considerando-a um despotismo. Lembre-se que a canção em causa, escrita pelo poeta Luís da Mata, será composta pelo maestro Cardona, canção essa eleita pelos republicanos, dado ser um hino à natureza. Consultar: Borges (OM, 1909, 2 de novembro, p. 1). Luís Machado de Abreu, um dos investigadores que mais se tem debruçado sobre a questão anticlerical, alerta-nos para um fenómeno que ultrapassa a denúncia dos vícios e abusos cometidos por clérigos, por parte dos adversários da presença da Igreja na sociedade. Os estudos empreendidos sobre a questão revelam que este fenómeno irrompeu igualmente no seio das comunidades cristãs, onde realça a voz de individualidades católicas, catalogadas como anticlericalismo crente, anticlericalismo bom e ainda anticlericalismo interior, que surgem de dentro da Igreja, na tentativa de proceder a uma purificação e uma mudança no interior da mesma. Vide: L. Abreu (2017, p. 157).

que não respeitam as crenças dos outros e entendem que só a fogueira merece quem com eles não pensa. (OM, 1909, 4 de abril, p. 3)

Irrompe com maior tenacidade, exprimindo uma distância que se deve instalar, por forma a dissuadir alguns que possam alinhar no atual registo escolar, bem como fazer dessa discordância uma plataforma comum de uma educação laica, que culmine numa lei que rompa o atual sistema:

Esta situação e superstição vai alongar-se ainda se o povo liberal não lhe tem mão. E vão se alargar, se a legislação que permitiu e provocou a invasão clerical não for toda arrastada e não voltarmos às leis puras de Pombal e Aguiar. É essa legislação a grande culpada do mal; é a lei que permite o ensino de disciplinas do curso secundário nos seminários. (OM, 1909, 4 de abril, p. 3)

Na mesma linha de pensamento, França Borges, numa nota de abertura do jornal intitulada “Clericalha”, diz em tom austero e metafórico: “A imobilização secular desses espíritos, para os quais luz só há uma, a das fogueiras, ciência só uma existe, a do dogma” (OM, 1909, 5 de abril, p. 1). Esta intensidade de ações em planos diversos assume-se, como temos dito, numa frente laicizadora que não se dispersa, antes impregna todos os sectores que confluirão num tempo com capital próprio, pronto para ser festejado nos dias feriados. Já em nota jornalística, em 1910, o Congresso do Partido Republicano, através do seu diretório, exprime que a questão religiosa procura sobrepor-se ao poder civil. Defende-se uma ação acutilante em comícios, conferências e outras ações de índole social, que sejam capazes de esbater a supremacia da Igreja, por um lado, e a ascensão de um regime que traga outro alinhamento social, por outro (OM, 1909, 30 de abril, p. 1).

E essa estratégia acentua-se e conspira a favor de uma determinada construção de um capital simbólico em rede, com contornos bem vinculados, como nos é dado a observar na sessão inaugural da Liga Republicana das Mulheres. No jornal *O Mundo* desse dia, entre os diversos discursos,³¹⁵ destacamos o de Sebastião Magalhães de Lima, que sintetiza o ideal do

³¹⁵ No mesmo jornal, Bernardino Machado entendia que a mulher deveria intervir cada vez mais na vida pública e saúda a presença crescente das mesmas nos comícios republicanos. Destaca a falta de opções sociais para a mulher, que obrigatoriamente leva muitas delas, em virtude disso, a optar pela vida religiosa num Convento, admitindo que uma das grandes aspirações do partido é ver a socialização cívica da mulher. *Vide*: Borges (OM, 1908, 29 de agosto, p. 3). Dignos de nota foi um almoço promovido em Vialonga, seguido de uma romaria e comício numa localidade próxima (Zambujal).

combate da questão religiosa e social. Segundo ele, a mulher vivia capturada pela Igreja, por códigos e convenções sociais obsoletas, precisando as mesmas de ser arrancadas dos confessionários, tidos como uma arma eficaz do clericalismo para afastar as mulheres da emancipação. Acentua que a Liga Republicana das Mulheres se propõe a “formar a consciência da mulher portuguesa, instruindo-a, educando-a na moral laica, dando-lhe noções da vida moderna e transformando a escrava em cidadã e tornando a esposa uma camarada do homem” (OM, 1908, 29 de agosto, p. 3), encerrando nestes termos: “há um domínio superior ao domínio da igreja, dos códigos, das convenções sociais: é o domínio da civilização, ou por outras palavras, progresso na sua marcha triunfal” (p. 3).

Estes casos, particularmente, e os próximos, afiguram-se e são referentes subtis que fluem como uma espécie de pretexto para expressar um outro tempo, que instaura um capital simbólico capaz de contagiar e invadir outros domínios celebrativos com funções reguladoras. Estes casos entreabrem, por assim dizer, um mundo distinto, dando visibilidade a uma identidade social refeita, ajudando a que se estabeleça uma evidência delimitada, suscetível de um reordenamento. O dramatismo com que os intervenientes sociais expõem os seus pontos de vista, em conformidade com a mundividência laica, não esconde o seu quê de suplicante, pois como nos recorda Barthes (1977): “Chorando, eu pretendo impressionar alguém, pressioná-lo” (p. 215). cremos que se trata, nestes casos, de um desencadear de ações que fatalmente introduzirão alterações no espaço que os feriados ocupam no calendário.

No campo meramente simbólico, os aparentes silêncios dos eventos referidos anteriormente, que podiam ser interpretados como um propositado alheamento, dissipam-se no quadro das festas da Árvore, nas efemérides laicas, na obsessão pelo hábito de nas escolas se cantar a “Sementeira” (OM, 1907, 4 de março, pp. 3-4) ou as apoteoses póstumas. No que concerne à festa da Árvore,³¹⁶ que atingiu popularidade, sobretudo a partir de 1910, associada ao culto da renovação, sublinhando uma época do ano, faz intuir para uma outra modalidade de festejo do país e por arrasto da humanidade: “Em todo o mundo civilizado se presta com entusiasmo este culto de amor e admiração à Natureza nas suas mais belas manifestações”

Nesta localidade, o dispositivo envolvente nas ruas é todo ele em clima de festa pela decoração, mas também pela presença e intervenção de crianças e mulheres, que são destacadas no jornal. Estamos perante um substrato ritual de tempo absolutamente distinto e laico, com a sua pluralidade temporal, em que ambos coexistem sabiamente intrincados. À luz deste código operativo, a realidade refugia-se num tempo edílico, como quem procura defender-se num baluarte estável da sua ordem de valores, que o calendário com as suas festas laicas vai sancionar.

³¹⁶ Com respeito à festa da Árvore, abundam fotos, sem grandes explicações sobre a matéria, quedando-se apenas em descrições do programa. *Vide* os seguintes números: Borges (OM, 1909, 29 de março, p. 5; OM, 1909, 4 de abril, p. 3; OM, 1909, 5 de abril, p. 1).

(OM, 1910, 29 de abril, p. 3). Sublinhe-se o pormenor de na citação “natureza” surgir com a letra inicial em maiúscula: e prossegue: “Se nas festas das flores em França e que, graças a uma iniciativa digna de todo o elogio e de todo o apoio, se vão aclimatando em Lisboa” (p. 3).

É notório que o movimento laico perpassava a sociedade portuguesa e, nessa contingência, propunha-se em erradicar tudo o que pudesse remeter de forma consciente ou inconsciente para uma fundamentação de cariz teológico, fossem ideias, atitudes ou comportamentos. Como frisou Teófilo Braga (1884b), as questões simbólicas eram inerentes a essa mudança:³¹⁷ “Nas feições de sacramento impostas aos atos de nascimento, casamento e morte, e no juramento nos contratos e tribunais, e finalmente na origem divina da soberania ou legitimidade e na confusão entre educação e instrução do ensino moderno” (p. 421). Em virtude disso, têm cabimento questões como aquelas que temos abordado, desde as mais simples até aos elementos em que detetamos significado simbólico, como a festa da Árvore.

Dado relevante em sucessivos jornais, que assinalam o peso simbólico, foram as apoteoses póstumas, fossem elas a cobertura de festas ou inaugurações monumentais ou fossem as romagens aos cemitérios. E, como nos ensina Italo Calvino (2010) a ver o objeto, que pode ser simbólico numa narrativa, mesmo que seja nos jornais: “Desde que surge um objeto na narração, ele reveste-se de uma força especial e torna-se uma espécie de polo de um campo magnético, nó de uma rede de relações invisíveis” (p. 41).

Neste particular, sem querermos ser demasiado exaustivos, fica visível esse fio condutor na festa peninsular de 15 de setembro, ocasião vedada ao povo, a fim de participar ativamente, contrariando as festas republicanas, ricas simbolicamente, bem mais vistosas e apelativas: “esses convites foram restritos às associações mais aristocráticas, excluindo-se as coletividades populares e operárias. O cortejo não será histórico nem popular.” (OM, 1908, 15 de setembro, p. 1). Outro caso com contornos semelhantes, relativo ao aspeto simbólico adjacente à festa, foi a justificação histórica para inaugurar o monumento e perpetuar a memória do militar, diplomata e político do século XIX. A iniciativa partiu do governo monárquico constitucional, contudo o artigo conclama a participação dos republicanos. Assim deveria acontecer, porque a sua ação decisiva, tantas vezes no campo de batalha, poupou a

³¹⁷ Se dúvidas houvesse acerca do modo como positivistas portugueses, como Teófilo Braga, articularam as suas explicações teóricas, quer do universo, quer da sociedade, conjugadas com um projeto de índole cultural capaz de descristianizar, elas foram dissipadas pelas palavras de Teófilo Braga. Fica patente que era intuito de que a obtenção desse nível profundo de socialização era necessário para que o subconsciente ficasse impregnado, por forma das ideias se traduzirem *a posteriori* em atitudes e comportamentos consentâneos.

vida de muitos portugueses: “Isto basta para nos tornar gratos à sua memória” (OM, 1909, 18 de fevereiro, p. 1), porque num olhar comparativo:

De resto, no seu tempo a República era ainda para a grande maioria da Europa culta um artigo de contrabando. A grande maioria dos estadistas contemporâneos do Marechal acreditavam piamente na superioridade da monarquia constitucional sobre todas as outras formas de governo. A demonstração contrária, ulteriormente feita, estava apenas esboçada. Se vivêssemos no tempo de Saldanha talvez pensássemos como ele; é natural que Saldanha, com o seu feitio, pensasse hoje como nós. (OM, 1909, 18 de fevereiro, p. 1)

A reconstituição estava feita, podia agora o monumento petrificar a ilustração simbólica de um ideal de vida de um homem, revelando-o assim íntima e nitidamente para consumo festivo, condensando a epifania da alma nacional (OM, 1909, 18 de fevereiro, p. 1; OM, 1909, 19 de fevereiro, p. 1). Projeta-se no Marechal uma linha e linhagem precursoras, concedendo legitimidade aos republicanos ao fazerem uso de apanágios tão do domínio de governos como este, como o de estabelecer uma festa memorável.³¹⁸ Qualquer que seja a resposta social que se siga, e sabemos que precedente isso propiciou, um paradoxo da situação foi aqui habilmente explorado: o modo como surge formulado favoreceu o enfoque decisivamente redentorista de uma República no texto.

Atendamos agora ao caso das homenagens póstumas, tão promovidas, entre outros, pelos republicanos e pelas associações laicas³¹⁹ em ocasiões abundantes, que além de ilustrar simbolicamente o ideal da vida de uma pessoa, permitem aludir simetricamente a elementos

³¹⁸ Num artigo que recorda o primeiro festejo do 10 de Junho, assume-se a força exercida pelo lado simbólico para dar visibilidade ao partido republicano, por um lado, e referendar a República por eles proposta, por outro. Responsabiliza positivamente Teófilo Braga pelo seu papel de ideólogo deste tipo de festas, assente numa argumentação histórica, antropológica, étnica, política, social e tida na época como segura em termos científicos. Por tudo isso, como um dos rostos dessa doutrinação, todos supunham que o mesmo estaria satisfeito por instaurar uma ideia de festa que teria réplicas ajustadas quando se debruçassem nos tempos celebrativos após a proclamação da República: “E como deve ser grato ao atleta do Livre Pensamento e apóstolo fervoroso da República ver a sua obra tão salutarmente propagada pelo país por elementos de altíssimo valor, que tem secundado o trabalho do mestre e louvado as suas sábias lições” (OM, 1909, 1 de junho, p. 3).

³¹⁹ A reação católica na sua resposta ao modernismo, ao positivismo, à Maçonaria e até mesmo ao marxismo criará como um dos seus braços movimentos laicais que respondessem aos ataques diretos à sua fé e à sua ação na sociedade. Esses movimentos foram particularmente endereçados à diversidade dos meios sociológicos mais atingidos pela fragmentação suscitada pelos movimentos laicos e pela industrialização. Neste contexto de desagregação fomentado pela industrialização surge, em 1893, a encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, propondo à igreja uma resposta condizente com a chamada questão operária. Consultar a seguinte obra: Rocha (2017, p. 558).

temporais de outra ordem.³²⁰ A encenação deste espetáculo cívico insere-se numa religiosidade cívica com rituais de aproximação, não só sucedâneos da religião vigente, como instaura nessa aproximação um motivo para celebrações sucessoras em registo de calendário.

Entre os casos mais emblemáticos traremos à liça o de Heliodoro Salgado, entretanto já mencionado, mas que merece um aprofundamento mais vasto. A sua morte precoce aos 45 anos e a sua carreira fulgurante no jornalismo, revelando conhecimentos de história das religiões, acasalados com uma postura de combate, tornaram-no uma figura de renome. Cedo enveredou na campanha anticlerical, ideologicamente situando-se numa ala mais à esquerda do movimento republicano, logo de inspiração socialista, tornando-se num dos livres-pensadores de maior prestígio nos meios associativos. Neste sentido, não é de estranhar vê-lo em lugares de destaque na Associação de Registo Civil e no Grande Oriente Lusitano Unido (A. Marques, 1997, p. 538). Quando aparece morto, em outubro de 1906, o infortúnio provoca grande comoção, criando suspensões ao ponto de acusarem ter sido envenenado por inimigos oriundos da Igreja, versão que de resto nunca veio a ser confirmada. Esta morte imprevista e a mera suspeição conferiu à sua morte aquilo que Catroga (1999) chamou de “aura martirológica” (p. 162).

Nestes termos não se estranha, entre outros factos, que se escrevam ainda alguns anos depois o seguinte: “Morreste! Mataram-te! Felicidade imensa morrer por uma tal causa, gozo estranho morrer a umas tais mãos!” (*O Livre Pensamento* [OLP], 1912, 3 de outubro, p. 1). O empolamento das questões que envolveram o seu percurso e morte foram fatores suscitadores de paixões de tal forma que o seu funeral e homenagens anuais receberam um incremento grandioso.³²¹

³²⁰ O próprio funeral em si era visto no *Calendário do Livre Pensamento* como o primeiro ato de uma revolução social. Esta escolha consciente e laica, que precede as homenagens anuais póstumas com romagens a cemitérios, deve ser lida no contexto das lutas político-ideológicas que fracionaram as elites politizadas da nossa sociedade portuguesa a partir das últimas três décadas do século XIX. Temos de equacionar estas situações com a radicalização da questão religiosa, articulada de forma crescente com a questão de índole social, perpassando o polo político com a questão educativa, que envolviam todos os atos da vida coletiva. O ato funerário e as romarias aos cemitérios foram atos de proselitismo bem-sucedidos, como antecâmaras dos futuros feriados republicanos. Veja-se em: *Calendário do Livre Pensador e Guia do Registo Civil*, (1908, p. 7). Catroga (1999) expõe numa nota de rodapé uma vasta lista bibliográfica de estudos feitos em França sobre o movimento dos funerais civis que vem desde os anos 60 do século XIX (p. 140).

³²¹ O jornal *A Vanguarda* em manchete e nos espaços reservados dá-nos a descrição do empenho demonstrado pelos presentes, sobretudo em discurso, de que a obra deste vulto desaparecido seria continuada, sendo a cerimónia fúnebre a desculpa ideal para demonstrar tal determinação e os ideais de cidadania libertadores e válidos para um capital de tempo em assunção no espaço público, numa espécie de prova ontológica legitimadora. A cerimónia fúnebre foi antecédida pelo velório no Centro Eleitoral Democrático, seguido de funeral onde terão participado cem mil pessoas, conforme estimava o jornal.

Nesta linha de pensamento, o funeral e a homenagem instauram eixos que se revelam decisivos no território casuístico como a morte, em que se constrói à sua volta uma intensidade temporal iterativa. Nestes funerais ou romagens a este tipo de homens do movimento republicano havia um pretexto para desenhar o escol de festa nacional, num contrapoder que se queria afirmar como alternativa simbólica à Monarquia e à Igreja, refazendo os tempos de capital importância na senda celebrativa. Basta alinhar o discurso de Sebastião Magalhães de Lima inscrito no *Boletim Oficial do Grande Oriente Lusitano Unido*, a propósito das palavras proferidas junto ao túmulo de Heliodoro Salgado, para percebermos que a argumentação é precisa nesta corrente ideológica, não se dispersando: “Os católicos costumam descrever a morte com cores carregadas e fúnebres. Eu, ao contrário, penso que a morte é um facto tão natural como a vida, e, cientificamente, um elemento de progresso, porque transforma” (1906, p. 5).

Nesta lógica reprodutora de memórias nada era deixado ao acaso quanto ao rito de passagem e os seus coadjuvantes sucedâneos, pois era um projeto dinâmico e apostado em fazer pedagogia pelos seus signos, que no caso eram vegetais,³²² a fim de haver uma interpretação objetivamente lúcida que fomentasse uma lição de vida inequívoca. No mesmo boletim, Lima enfatiza que a visão barroca e pessimista da morte deveria ser desmantelada:

O terror, infundido pela religião, para o seu uso exclusivo, transformou-o a ciência na lei da atração das almas e na compreensão nítida e rigorosa das coisas, isto é, do Universo. Os ciprestes, com o verde negro da sua eterna Primavera, começam a ser substituídos pelas roseiras viçosas e fragantes e os goivos e as perpétuas pelos cravos e pelos jasmims. (p. 5)

Volvidos dois anos após a sua morte, o jornal *O Mundo* ocupa-se em não deixar cair no esquecimento este acontecimento que apelava mais ao sentimento de religiosidade cívica,

Vide os seguintes números: Lima (*A Vanguarda*, 1906, 13 de outubro, p. 1; *A Vanguarda*, 1906, 15 de outubro, p. 1).

³²² Nestes casos, percebemos que a flora não tinha uma semântica neutral, concomitantemente ao catolicismo que se havia apropriado da mesma; os nossos republicanos fizeram da morte uma sobredeterminação otimista da sua preferência. Catroga (1999) explica-nos que a faceta cristã via nas rosas um símbolo do martírio, no caso da vermelha, e na branca um símbolo da pureza; por sua vez, o jasmim era o símbolo da Virgem Maria! Quanto ao cerimonial republicano, a rosa era o símbolo da aurora e a primavera implicava a luz e o amor. Segundo Catroga, neste tipo de cerimónias apoteóticas predominavam as violetas, expressando simbolicamente a humildade, seguidas de perto pelas rosas, como grande símbolo da aurora regenerativa; as perpétuas, os lilases e as saudades eram o símbolo máximo da recordação, enquanto outros, como os lírios, os jasmims, as camélias se destacam numa escala menor (pp. 132-133).

do que a outro tipo de sentimento, como retrata temporalmente em vários números, descrevendo os tempos que constituíram a romaria laica. Num deles diz:

Não foi em vão que as agremiações de livres-pensadores apelaram para os sentimentos liberais do povo de Lisboa, convidando-o a ir ao cemitério do Alto de S. João juncar de flores a sepultura do grande evangelizador da liberdade de consciência que foi Heliodoro Salgado.

Muitos milhares de pessoas acudiram a este apelo, e, ao terminar a enorme romaria que era, ao mesmo tempo um preito de homenagem e saudade à memória do morto querido, e uma resposta condigna às contínuas e insolentes provocações que aos liberais dirige a reação, nas suas gazetas como nos seus púlpitos. (OM, 1908, 14 de outubro, p. 2)

Atinentes a esta expectativa, o tempo que possa ter passado não é, portanto, o daqueles instantes que mediarão aquelas intervenções honoríficas, mas uma qualidade nova de tempo, o tempo transcendente que encontrará a expressão e inauguração perfeita e última no futuro calendário otimizado pela República. A fluência do ritmo desta romaria faz-nos concentrar na cena, que começa às dez horas da manhã: “Depois foi aumentando de intensidade a concorrência, especialmente a partir das onze horas, e prolongando-se a interminável peregrinação até ao anoitecer, à hora de fechar o cemitério” (OM, 1908, 12 de outubro, p. 1).

Não deixa de impressionar tamanha manifestação, embora se reconheça organizada,³²³ mas consubstanciando muita espontaneidade, cujos números não deixam mentir: “Prolongou-se, como já dissemos, esta romaria até depois das 5 da tarde, à hora de se cerrarem as portas do cemitério, podendo sem exagero asseverar-se que mais de quarenta mil pessoas foram ali prestar à gloriosa memória do grande apóstolo” (OM, 1908, 12 de outubro, p. 1). Este era um

³²³ Cerimónias do género, passados dois anos, são altamente mobilizadoras, tendo-se, em 1908, reunido à volta da sepultura de Heliodoro Salgado, representantes de 15 associações de classe (basta referir algumas aparentemente dissociadas da função do defunto, como a Liga das Artes Cerâmicas do Porto e Gaia a Associação dos Barbeiros de Lisboa, a Associação de Classe dos Operários Confeiteiros), 28 centros e grupos republicanos, 4 associações de livres-pensadores, 14 círculos civis de grupos excursionistas e grupos de filarmónica, 8 lojas maçónicas, bem como destacados elementos da imprensa ligada ao republicanismo e socialismo. Percebe-se que embora nem todos fossem da classe profissional dele (havia no grupo a Liga dos Operários Encadernadores, a Associação da Classe dos Compositores Tipógrafos e a Liga das Artes Gráficas da Pena), havia a fina nata dos que alimentavam o combate anticlerical e monárquico, encabeçando a gestão da sua memória como forma de contestar a religião e a monarquia e todo o seu simbolismo. A força destes agrupamentos leva-nos a pensar que cada vez mais o capital simbólico do tempo se tinha secularizado entre boa parte da população, estando em sua pose. Estas homenagens públicas são reveladoras de uma interação entre os diversos sectores, num movimento social que exponencia e faz avizinhar a honorabilidade de datas com chancela da lei. Reparei nesta amostragem: Camacho (*A Lucta*, 1908, 19 de outubro, p. 2); Borges (*O Mundo*, 1908, 14 de outubro, p. 2).

decalque da religião cristã, numa linguagem por vezes verbal, muitas vezes cénica, como estes exemplos ajudam a documentar.³²⁴ Introduce no tempo quotidiano um elemento de continuidade e inovação que ultrapassa o mero tempo cronológico, uma transparência transcendente que empresta para definir o tempo à medida que ele é contado e que pode ser chamado do tempo da revelação – tempo antecessor daquele tempo áureo que a proclamação da República inaugura, produtora de tempos históricos, cuja sequelagem é o tempo da salvação que lhe é inerente estratificando-se em feriados nacionais.

Foram muitos os que gozaram deste tipo de homenagens, que não só solenizaram personagens de grande relevo, como serviram de fonte iluminadora para se consagrarem momentos históricos e lutas ao serviço do reforço de uma sociabilidade, como foi o caso da romaria ao túmulo de Sara de Matos, passados 19 anos da sua morte.³²⁵ O jornal *O Mundo* de 26 julho de 1909, em vésperas da revolução republicana, é revelador da adesão a estes atos singulares,³²⁶ mesmo que fossem de figuras populares desconhecidas. O ajuntamento terá sido: “muito maior do que nos anos anteriores, excedendo as expectativas” (p. 1). No ano seguinte, em 25 de julho diz: “Dezenas de milhares de pessoas afluíram ao cemitério dos

³²⁴ No *Livre Pensamento*, menciona-se que o monumento sepulcral de Heliodoro Salgado continha elementos de simbologia antirreligiosa, numa arte funerária em pedra com símbolos maçónicos em diversos pontos, salientando-se a legenda: “Humilde pastor da democracia, derrubou, com a funda da sua argumentação, os grandes filisteus do cristianismo” (1912, 20 de outubro, p. 2).

³²⁵ Falecida no dia 23 de julho de 1891, no Convento das Trinas de Mocambo, em Lisboa, na altura com 14 anos. Sara de Matos era órfã de mãe; fora colocada como interna (onde veio a morrer) pelo seu tutor que na realidade era o seu pai. Pese embora fosse sepultada no dia seguinte, o seu pai estranhou a sua repentina morte, tendo participado às autoridades competentes. Por ordem superior de um juiz, é ordenada a sua autópsia, revelando que não era virgem; a causa da morte deveu-se à ingestão de veneno. O caso originou uma consternação pública e uma tomada de posição dos sectores republicanos, que procuraram culpar um jesuíta de violação, seguido de envenenamento perpetrado por uma freira, com claras intenções de camuflar a violação. Foi construído de propósito um jazigo por subscrição pública, à responsabilidade de *O Século*, para onde foi trasladada em 23 de julho de 1896, tornando-se num dos símbolos da luta anticlerical e maçónica. No período que antecedeu a Primeira República, era um lugar de peregrinação regular, ganhando um lugar ainda maior devido ao agudizar da questão religiosa, sobretudo entre 1896-1910. Veja-se: Lima (*A Vanguarda*, 1896, 26 de julho, p. 2; *A Vanguarda*, 1896, 27 de julho, p. 2).

³²⁶ Vovelle (2000) já havia sublinhado que em termos sociais absolutos, a burguesia europeia, a partir de meados de Oitocentos, se tinha dedicado ao culto dos mortos, sintoma de uma procura com o intuito de uma nova distinção que reforçasse socialmente o núcleo familiar. Quanto ao campo de análise em que nos detemos, ou seja, no campo político-simbólico, essa prática objetivamente centrou-se com densidade e profundidade na apoteose dos grandes homens, a que lucidamente Catroga (1999) chama de “funerais pretexto” ou “acontecimentos espetáculo” e, quanto às romagens, chama de “uma espécie de versão degradada das segundas exéquias consagradoras” (p. 172). Em França, a evolução destas medidas laicizadoras diminuiu quando se institucionalizou a III República, quedando-se pela mera indiferença religiosa, como a evolução do anticlericalismo francês (Dumons & Pollet, 1990, p. 498). No nosso país, ao invés disso, alargou-se, intensificando-se numa militância perpetrada na República e consequente laicização da sociedade.

Prazeres, ficando o modesto mausoléu completamente coberto de flores” (OM, 1910, 26 de julho, p. 1).

Na ocasião, o jornalista encarregue da reportagem recolheu notas de comentários de populares, muitos insólitos, como o de uma mãe que recomenda à sua filha de nove anos, ao ver um padre ou freira, que fuja, para não ter um desfecho semelhante, que eram, segundo ele, um sinal confirmador de uma tendência geral ao nível social: “E, como este, há muitos outros interessantes episódios característicos que tivemos ensejo de assistir, e que não referimos porque, mais palavra menos palavra, afinavam todos pelo mesmo diapásão” (OM, 1910, 26 de julho, p. 1).

Uma análise dos vários jornais partidários, sobretudo socialistas e republicanos (Mesquita, 1987), atesta a importância dada ao culto de Sara de Matos, sobretudo entre os anos de 1896-1910, que assume um sintoma da agudização da questão religiosa nesse período. Na vanguarda dessas ações estiveram os socialistas, que desencadearam ações ostensivas que já vinham desde o funeral de José Fontana, em causa própria, como os republicanos no caso de José Elias Garcia.³²⁷ Apesar disso, em determinados momentos e ações do género, confluíram esses sectores socialistas e republicanos mais à esquerda, como podemos observar nos casos de Heliodoro Salgado e de Sara de Matos. Se no primeiro caso, ambos queriam afirmar-se autonomamente em termos ideários e darem consistência às suas identidades, no segundo, empenharam-se numa frente comum de combate contra a Igreja e a Monarquia e na sua repetição anual, que funcionou com grandes jornadas de laicismo, anticlericalismo e antimonarquismo.³²⁸ O sucesso de tais iniciativas era repartido, contudo os republicanos

³²⁷ O ideal positivista da consagração dos mortos esteve patente no seu funeral, em que o discurso à beira do túmulo foi feito de enaltecimento das suas virtudes como exemplos a seguir pelos presentes e vindouros, funcionando como uma instância imortalizadora: “Morreu?...Não! Ele vive nos nossos espíritos e revive nos nossos corações. Para os grandes homens, a morte não é o desaparecimento – é sagração; não é aniquilamento – é apoteose” (Lima, *A Vanguarda*, 1891, 24 de abril, p. 1).

³²⁸ Os funerais de carácter civil e as romagens cívicas que mais mobilizaram e consagraram as ideias políticas marginalizadas e anatematizadas pelo poder religioso e político, foram sem dúvida, os funerais de José Elias Garcia em 1891 e de Heliodoro Salgado em 1906, a romagem às campas dos regicidas Manuel Buíça e Alfredo Luís da Costa em 1908, assim como as grandes cerimónias a favor de Cândido dos Reis e de Miguel Bombarda em 1910. Estas afirmações ancoram-se na investigação por nós empreendida nos jornais, sobretudo em *O Mundo*, encontrando-se igualmente respaldo no estudo já mencionado de Catroga (1999). O caso dos regicidas é paradigmático para se perceber o valor social dos ritos, em que sobressai nitidamente a intenção de se publicitar tais atos, no período em estudo. Há um otimismo histórico adjacente e uma cultura memorial subjacente à visão laica social, que se entende no contexto de uma conflitualidade de contornos sociais e políticos. Tudo fizeram os republicanos para desculpabilizar e homenagear os dois regicidas, visto terem sido agentes purificadores ao eliminar aquele que representava a injustiça e a opressão do regime – Rei D. Carlos. Esta ação objetivada pelos sectores republicanos obteve reações de repulsa, mas foi fortemente apoiada pela Associação do Registo Civil (da qual eles eram membros), pelos grupos de livres-pensadores e grupos antimonárquicos. O

foram os que melhor exploraram os funerais civis e as romagens, concitando-os com o fito de se criar uma simbologia adequada e uma demonstração para formalizar e crismar no tempo celebrativo acontecimentos de monta, que o calendário republicano na Primeira República tratará de evocar.

Atinente a este modelo em construção, quando, a partir da década de 80 de Oitocentos, os ritos cívicos tornaram-se mais frequentes, reavivam-se figuras plenas de exemplaridade como José Estevão.³²⁹ Figura dominante da oposição de esquerda no parlamento, após a sua morte em 1862, é alvo de um culto que ultrapassa o restrito âmbito familiar, ao ponto de ser venerado através dos despojos³³⁰ que António Feliciano Castilho (1866) não hesita em lhe dar um cunho solene: “Propriedade nacional relíquia consagrada pela saudade de todo um povo” (p. 4). Compreende-se que não foi por isso, despiciendo o cortejo cívico promovido pelos diversos sectores, destacando-se o republicano, com o inequívoco apoio da Maçonaria através do Grande Oriente Lusitano Unido, em 1889 (*Os Debates*, 1889, 20 de julho, p. 2). Anos mais tarde, as portas da República mantinham este culto ativo, funcionando como uma espécie de catálogo por atacado, em que sucessivos números do jornal *O Mundo* se ocupa.³³¹

Como bem observou Catroga (1999), estes rituais novos, com tendência para a normalização, tinham um carácter projetivo: “Uma organização semiótica apostada em produzir uma eficácia simbólica, em ordem a veicular-se uma mundividência, a resolver-se dramas e conflitos, a reforçar-se consensos e sociabilidades” (p. 156). Os fios abruptamente cortados pela morte eram assim reconstruídos numa secularização do sagrado implicada com a morte, sendo sofisticadamente correlata com uma nova sacralização do profano. Catroga diz mesmo que será errado confundir esta tendência laicista daquela época com os atos nucleares da vida que hoje se encontram descristianizados:

gesto pretendia elevá-los à categoria de heróis na memória coletiva. Consultar: A. Ribeiro (2008, pp. 9-11, 359-360). O jornal *O Mundo* de 1908 diz, em 16 de fevereiro, que cerca de 80 mil pessoas foram depor flores na campa dos regicidas. *Vide* em pormenor: Borges (*O Mundo*, 1908, 16 de fevereiro, p. 2).

³²⁹ Devemos recordar que José Estevão fora Grão-Mestre da Maçonaria, sendo do interesse desta, a par de liberais, de muitos monárquicos anticlericais e de republicanos recuperar, revigorar e implantar uma certa memória consentânea aos seus auspícios. Uma das grandes marcas comemorativas a seu respeito foi levantar uma estátua na atual praça da República em Aveiro. (*Os Debates*, 1889, 5 de agosto; *Os Debates*, 1889, 12 de agosto).

³³⁰ A mulher do tribuno encarregou-se de mandar extrair o coração dele e colocou-o numa urna de mármore, numa versão particular do gesto de D. Pedro IV, que doou, como se sabe, o seu coração à cidade do Porto, estando o mesmo guardado na igreja da Ordem da Lapa. Diga-se, de passagem, que os polemistas da Questão Coimbrã não deixaram de aproveitar o ensejo para os seus combates. Veja-se: A. F. Castilho e J. Oliveira (1866, pp. 1-4).

³³¹ Números sucessivos nos finais de dezembro de 1909 ocupam-se do tribuno que combateu na *Patuleia*, elemento que se destacou na luta anticlerical e na batalha pela liberdade. Por exemplo, Borges (OM, 1910, 1 de janeiro, p. 1).

Bem pelo contrário. A consciência da importância das formas comemorativas na produção e reprodução de memória e dos elos sociais levou os próprios sectores descristianizados a enformá-las de uma certa ritualidade; ou melhor, numa clara intenção de combater no terreno do adversário, a recorrerem a uma retórica apostada em sacralizar o significado do espetáculo (profano) que militantemente promoviam. (p. 156)

Estas cerimónias eram exploradas ao limite, mesmo tratando-se de pessoas de fraca eminência social, como se viu no caso da adolescente desconhecida, Sara de Matos, tendo sido igualmente explorada a efeméride relativa ao jornalista Alberto Costa, do jornal *O Mundo*, elemento com alguma projeção social. Com um passado de insubordinação aos meios académicos, este advogado e jornalista trava conhecimentos com António José de Almeida e, mais tarde, com Alexandre Braga, granjeando para si a possibilidade de movimentar-se nos meios afetos ao republicanismo, do qual era adepto. Escreve um livro onde relata a sua vida académica chamado *O Livro do Doutor Assis*. A sua morte, ou melhor, o seu suicídio precoce, aos 31 anos, foi rapidamente transformado pelos cultores republicanos numa prova de sacrifício e protesto contra as injustiças mais recentes, por parte do poder religioso e político, justificando a autoflagelação (OM, 1908, 4 de novembro, p. 1). Por outro lado, sendo os jornalistas conformados com o republicanismo, tidos como grandes apóstolos da República, era necessário, face a essa visibilidade que gozavam na época, fomentar um culto que os inscrevessem no vasto rol dos anais comemorativos do capital temporal.³³²

O seu funeral revestiu-se de uma exaustiva cobertura jornalística, sobretudo pelo jornal *O Mundo*, onde era colaborador assíduo (OM, 1908, 6 novembro, p. 1) O seu funeral foi extremamente concorrido,³³³ não só pela densidade de pessoas presentes, como as próprias fotos do acontecimento revelam no jornal do dia 6 de novembro de 1908 (p. 1). Como não poderia deixar de ser, a cultura sentimental de pendor positivista vem ao de cima, num dado trecho jornalístico: “O dia de ontem foi um destes que se gravam indelevelmente na alma dos que sentiram” (p. 1), reforçando que “o funeral do Dr. Alberto Costa foi, na verdade,

³³² Alberto Costa é recordado um ano depois da sua morte como alguém que era inconformado com a *acalmção*, Governo chefiado por Ferreira do Amaral em substituição após a queda do governo de João Franco, que se seguiu à tragédia do Terreiro do Paço. O seu temperamento de revolucionário é invocado como não aceitando este estado de coisas, acima de tudo pelo protagonismo que a reação católica assumiu desde então (OM, 1909, 4 de novembro, pp. 1-2).

³³³ Abundam referências volumosas de pessoas, flores, discursos, uma grande romaria ao cemitério, muitas pessoas às janelas das suas casas. Um dos oradores com destaque na transcrição do discurso póstumo foi França Borges, diretor do jornal *O Mundo* (OM, 1908, 6 de novembro, p. 1).

grandioso! Só quem assistiu a ele faz uma ideia da sua extraordinária imponência, e do profundo sentimento que o acompanhou” (p. 1). A carga simbólica do momento é exposta na atitude extrema do povo trabalhador ao abdicar dos seus direitos em prol de um sentimento próximo do religioso: “Sobretudo, que os milhares de operários, eles que ganham tão pouco, eles que têm tantas dificuldades! – sacrificassem os seus salários para prestar homenagem ao nosso morto. Mas fizeram-no sem sacrifício – como quem cumpre um dever” (p. 1).

Se o seu funeral foi elevado a uma festa com contornos próximos às de Estado, não admira que passado um ano do seu funeral se dinamizassem os festejos numa romaria, aumentando a fasquia em futuras recordações, reconhecendo-se e impondo-se a expressão das suas ideias sobre a própria morte. Que melhor mediador teremos que o próprio calendário para fazer convergir tais sentimentos aglutinadores, quando o regime republicano chegar ao poder? No jornal *O Mundo*, de 4 de novembro de 1909, o articulista, ao reproduzir um dos discursos em homenagem ao finado, vê no seu suicídio uma possível ponderação honrada de quem se retira por desespero de não suportar mais certo estado de coisas, vendo na sua sociedade portuguesa um lugar indigno para si:

Seria o desejo de se eximir do sofrimento com que a todos tem torturado a política do retrocesso em que nos vemos que o levou a, sentindo indigna de si uma sociedade que tão servilmente se deixava escravizar, demitir-se de homem como qualquer homem relativamente honrado se demite de polícia? Talvez. O certo é que ele, morrendo, foi mais feliz do que os que, vivos, sentem rubor nas faces pela vilania dos *politiqueiros* que ainda infelizmente governam o nosso país. (p. 2)

Esta argumentação, de contornos bíblicos,³³⁴ introduz a personagem Alberto Costa, num martirológio secular desafiador da ordem social existente. A sua canonização cívica habilidosa, face à sua morte suicida, é uma escolha consciente e as homenagens a que foi sujeito eram uma espécie de prova ontológica do seu ideário de vida coerentemente

³³⁴ Há um trecho da Bíblia, nomeadamente na epístola canónica aos Hebreus, que, a dado passo, perante as injustiças, perseguições e violências com as quais os cristãos se confrontavam, fez com que o escritor sacro escrevesse que o mundo e a sociedade de então, nas suas diversas alturas, não fossem dignos da presença de pessoas com os valores tão excelentes. Nesse trecho heroico sobressaem personagens de diversas épocas bíblicas, desde Abraão, Moisés, Sansão, Samuel, David e muitos outros anónimos, numa lista exaustiva, muito ao jeito do costume grego de fazer listagens e catalogações: “homens dos quais o mundo não era digno” (Hebreus, 1995, p. 1917). Vide em Epístola aos Hebreus 11:38 (*Bíblia de Estudo Pentecostal*, p. 1917). Basta pensarmos na catalogação das naus na *Ilíada*, Canto XVIII. Vide: F. Lourenço (2007).

arquitetada pelos seus companheiros de luta. A sua trajetória, ainda que dramaticamente posta em causa pela forma como morreu, é própria de uma tendência e tendenciosa releitura que se vinha acentuando, desde as personagens aos acontecimentos históricos da nação. Em casos como o de Alberto Costa, a recomposição era feita no calor dos acontecimentos, acrescentando novas figuras na produção de uma hagiografia cívica ao serviço de uma mundividência do tempo de modo perfeito.³³⁵

Estes atos, como o funeral e a romaria ao túmulo de Alberto Costa, constituíam, a nosso ver, uma reprodução que pelos seus ritos reforçava e glorificava (pela comemoração em si) a pessoa homenageada ou mesmo o acontecimento a que simbolicamente se reportava. Torna-se, pois, obviamente natural que estas devoções de carácter cívico tenham sido montadas por uma encenação, integradas numa cenografia funcional, a par das festas cívicas e das suas comemorações do Estado, o que tem a ver com os feriados expostos no calendário que a Primeira República tratará de adicionar.

Como disse Policarpo da Silva Lisboa, em 1881, num cemitério: “É aqui, nestas ocasiões, que o povo aprende a amar e a venerar a pátria, amando e venerando os seus filhos que a glória cobre de uma aureola verdadeira.” (*O Século* [OS], 1881, p. 1). Catroga (1999) diz-nos que existe uma busca consciente, sobretudo da parte dos republicanos em reavivar uma memória que fosse capaz de “identificar, filiar e de doar, a partir do passado, um sentimento histórico escatológico aos grupos evocadores. É assim lógico que tal trabalho simbólico tenha implicado ações de apropriação e/ou demarcação, em consequência das várias estratégias em confronto” (p. 172).

A teatralização e dramatização deste tipo de atos de homenagem póstuma realizava-se em funerais e romagens, não só se desenrolando num espaço cénico, que eram as ruas e os cemitérios, como noutros semelhantes. Tinham atrás de si um tempo estruturado de modo específico que evoca entidades invisíveis, sejam elas mortos ilustres, sejam os acontecimentos que marcaram a sociedade, como grandes catalisadores. O seu enraizamento de memórias, enquanto proposta alternativa em terreno cívico, como contrapoder – é o pretexto para que se altere o calendário, até porque tais cerimónias evocativas póstumas, no seu protocolo, davam prioridade às forças culturais e políticas que simbolicamente eram a alternativa ao poder

³³⁵ O termo “hagiografia cívica” foi cunhado por Fernando Catroga, ajustando-se plenamente a toda a temática envolvente do nosso trabalho. No contexto que mais nos interessa, essa apropriação torna-se detetável na maneira ardilosa como os funerais, as romagens e comemorações várias, recorrentemente, eram usados pelos republicanos para compor a sua memória em construção (Catroga, 1999, pp. 172-173).

vigente, assente na Monarquia e na Igreja. Catroga (1999) realça uma diferença importante entre o lado da tradição religiosa nestas lides e a nova ritualidade trazida pelos seus oponentes:

No seu papel tradicional e mais sagrado, o rito tinha uma função de catarse e de conservação, neste caso, a sua explícita politização impunha-o como uma *contra manifestação*, ou melhor, levava-o a ter a finalidade *conservadoras* para os grupos que os promoviam e *revolucionárias* em relação ao que ele pretendia contestar. (p. 156)

Este espaço intersubjetivo não ficaria completo se não mencionássemos, ainda que ao de leve, os funerais de Cândido dos Reis e de Miguel Bombarda e o carácter trágico das suas mortes. Miguel Bombarda foi assassinado por um doente e Cândido dos Reis suicidou-se ao pensar que a revolução se tinha gorado. Conjugados com a coincidência da tomada do poder, criou-se todo um aparato nunca antes visto, revestindo as suas mortes de um carácter sacrificial, segundo a peregrina ideia republicana.³³⁶ Os seus funerais foram os primeiros a receber honras nacionais, funcionando como uma consulta popular ao regime instaurado.³³⁷ A República nascente procurou nos préstitos a estes homens um reconhecimento do povo, transubstanciando-se numa comemoração da própria pátria.

Escrevia-se a propósito dos seus funerais o seguinte: “Que admirável espetáculo ofereceu ontem ao mundo o povo heroico de Lisboa” (OM, 1910, 16 de outubro, p. 1). Enquanto personagens coadjuvantes, Cândido dos Reis e Miguel Bombarda são consagrados civicamente,³³⁸ designando delineamentos, num tempo antecipatório dos feriados, prévio à

³³⁶ As mortes de ambos ocorreram em condições trágicas e foram dramatizadas ao extremo, tendo as mesmas influído no plano dos acontecimentos revolucionários, bem como na evolução dos mesmos. Devemos notar que, quer Miguel Bombarda, quer Cândido dos Reis, eram nomes ministeriáveis para o Governo Provisório. A morte de ambos teve como consequência a escolha de outros nomes, como um plano alternativo. Podemos consultar as seguintes obras para obter estes e outros esclarecimentos: Fernão (1977), J. Abreu (2010).

³³⁷ O velório de ambos foi longo, entre os dias 8 e 16 de outubro, para que houvesse uma romaria permanente. Se o velório demorou muitos dias, a cerimónia fúnebre durou seis longas horas. Para sermos precisos, os funerais começaram às 13h00m e terminaram às 19h05m, à luz de archotes, num pleito de veneração pública (*A Capital* [AC], 1910, 16 de outubro, pp. 1-2.).

³³⁸ Nos funerais de Miguel Bombarda e Cândido dos Reis discursaram Anselmo Braamcamp, Eusébio Leão, José de Castro, Teófilo Braga, Alexandre Braga, António José de Almeida, entre outros. A descrição jornalística do cortejo fúnebre é de contornos míticos. O mesmo é composto por destacados elementos das classes de onde ambos eram oriundos. Impressionante é a miríade de associações e agrupamentos profissionais representados, centros escolares, tiros de artilharia, vários agrupamentos filarmónicos a tocar marchas fúnebres e “A Portuguesa”, crianças que entoavam “A Sementeira” de vez em quando, e mais de 120 bandeiras. Sem dúvida, foi um espetáculo coletivo propício a fornecer e a cimentar uma identidade (AC, 1910, 16 de outubro, pp. 1-2).

realidade que está para se consumir. No imediato, os funerais eram a consumação dos aspetos inerentes à proclamação da República, segundo António José de Almeida, que disse perto dos túmulos: “Deve encerrar o período propriamente revolucionário da República. Ele fecha com a apoteose heroica de dois dos beneméritos da pátria” (OM, 1910, 16 de outubro, p. 2).

Já no seu Decreto de 13 de outubro de 1910, o próprio António José de Almeida, na condição de Ministro do Interior, dizia:

Enormes, relevantíssimos serviços deve a pátria à memória dos dois admiráveis e beneméritos cidadãos que em vida se chamaram Cândido dos Reis e Miguel Bombarda e que dedicação colossal, entusiástica fé e inexcedível coragem cívica tão poderosamente contribuíram para a emancipação da consciência portuguesa.

Portugal, o Portugal de hoje – enfim purificado e liberto – deve-lhes a consagração de uma homenagem que seja a um tempo símbolo impressionante do nosso perpétuo reconhecimento e comovida glorificação da sua memória.

Por isso o Governo Provisório da República Portuguesa faz saber que em nome da República se decretou, para valer como lei, o seguinte.

Artigo único. Os funerais do vice-almirante Cândido dos Reis e do professor Miguel Bombarda realizar-se-ão no dia 16 do corrente mês, segundo o programa abaixo publicado, e serão considerados nacionais por a sua memória ter todo o direito a semelhante glorificação da pátria reconhecida. (DL 8/10, Artigo Único)

Será importante realçar que este Decreto é estabelecido no mesmo dia em que são decretados os feriados nacionais pelo novo regime, numa casualidade simétrica, mas oportuna, pela energia mítica tão patentemente aproveitada ao máximo (DL 7/10, pp. 41-42). Essa coincidência deu azo a comparações e até mesmo sobreposições, quais traves-mestras dos feriados agora inseridos no calendário refeito, como as palavras de José de Castro (Grão-Mestre adjunto do Grande Oriente Lusitano Unido)³³⁹ no seu discurso junto aos restos mortais: “Relíquias santas num sacrário bendito, formado de entusiasmos, esperanças, de

³³⁹ A Maçonaria gozava na altura de tão grande popularidade e liberdade de movimentos, que nos funerais de Miguel Bombarda e Cândido dos Reis, não só se fizeram representar com toda a simbólica inerente, como publicitaram essas iniciativas. *Vide*: Borges (OM, 1910, 16 de outubro, p. 2). Ainda sobre José de Castro, no discurso disse que o funeral com tamanha moldura humana era “a glorificação, a consagração de dois grandes cidadãos” (OM, 1910, 16 de outubro, p. 2) e prossegue, afirmando que “são a glória de uma pátria e a honra da raça humana” (p. 2) e mais adiante refere que “é a consagração nacional da República!” (p. 2).

amor, que se transformaram já em símbolos desta pátria nova” (OM, 1910, 16 de outubro, p. 2).

A solicitação taumatúrgica dos mesmos, embora participantes do golpe,³⁴⁰ não pôde saborear a vitória, dando ainda assim contributos que ultrapassaram a esfera material, incidindo na vertente espiritual, como fica patente nas palavras quer do vice-presidente da Câmara de Lisboa, Anselmo Braamcamp, na Rotunda, numa das paragens, quer de Teófilo Braga no cemitério do Alto de S. João.³⁴¹ O primeiro sublinhava perante o povo da capital “que nos nossos corações indelével persistirá a recordação de vossos nomes; que os transmitiremos aos posteriores como símbolos de patriotismo, do fervor republicano, de abnegação e constância” (OS, 1910, 16 de outubro, pp. 1-2). De facto, os seus nomes ficaram gravados em Lisboa na toponímia, assim como noutras cidades, como, por exemplo, o Porto, onde não são exemplos únicos. Quanto ao segundo, disse categoricamente que “o ato de incorporação dos seus nomes e da sua memória no Panteão [dos que] a morte não teve poder, como disse o poeta nacional dos heróis portugueses” (OS, 1910, 16 de outubro, pp. 1-2).

Para finalizar, importa mencionar o que António José de Almeida disse a propósito dos dois defuntos no enterro no Alto de S. João. Ao trazer à liça o conceito cunhado pelo positivismo de “grande homem” as suas palavras também consubstanciam uma dogmatização evidente da ideia de imortalização. Essas ideias positivistas que ganharam a “expressão culminante da sua raça e a cristalização deslumbrante da ideia de liberdade, o povo tem a obrigação de os celebrar” (OM, 1910, 16 de outubro, p. 2). Escrevia-se então que aquele ato que veio a calhar ao regime recém implantado foi “o fecho do ciclo revolucionário, ele foi também a afirmação vigorosa que a nação, numa magnífica e prometedora conjugação de vontades e numa solidariedade perfeita com as instituições novas, está disposta a realizar a obra notável da regeneração” (OS, 1910, 16 de outubro, pp. 1-2).

Pese embora, tendo nós a intenção de apresentar ainda outra questão pertinente sobre esta rede, e sem querermos ser pedantes, percebe-se que as *praxis* em questão se avolumam, como que reivindicando outro tipo de espaços. Podemos nestes casos, até aqui apresentados, na maioria deles antes da implantação da República, estabelecer uma linha de diálogo

³⁴⁰ Esse lado próprio de uma beatificação laica aparece expresso no jornal *O Mundo*, como noutros, com elevadíssima intensidade. Os sinais surgem, assim, no jornal, como atos seletivos que testemunham uma tarefa messiânica dos dois, nas palavras do jornalista, certamente, mais vastas. E realiza-a de um modo dramaticamente impressivo, avança-nos o relato, de forma a deduzirmos uma áurea santificadora sobre os dois tragicamente desaparecidos (OM, 1910, 17 de outubro, p. 1).

³⁴¹ O jornal de 15 de outubro de 1910 publica o extenso programa dos funerais de Miguel Bombarda e de Cândido dos Reis, aprovado pelo Governo Provisório (OM, 1910, 15 de outubro, p. 5).

retrospetivo entre as diversas tessituras. Desde já, interessa-nos sublinhar o modo como o paradigma dos feriados se embrenha num contexto muito mais totalizante.³⁴² Estas peripécias funcionam mais como moldura do verdadeiro foco de interesse, que se vai traduzir nos feriados republicanos expostos no calendário. Nestes atos singulares podemos entrever o fio condutor que opera uma mudança qualitativa e quantitativa da realidade.

Este conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceites, são práticas de natureza ritual e simbólica, que visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que invariavelmente vai implicar, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. No entanto, este hábil processo potencia uma convulsão mais abrangente, favorecendo a transição para uma inscrição mais flagrante de temas comemorativos que atravessam Portugal, globalmente. Como afirma Hobsbawm (1997), as tradições são reações a situações novas que ou assumem a referência a situações anteriores, ou estabelecem o seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória, embora numa construção eivada de artificialidade bastante evidente (Hobsbawm & Ranger,

³⁴² Outro caso que se encaixa neste perfil que temos vindo a deslindar é o do centenário de Alexandre Herculano, que o jornal *O Mundo* de 29 de abril de 1910, em letras garrafais, não enjeita encaixar na lista de heróis republicanos, incorporando-o pela apropriação da personalidade nas seguintes palavras: “o espírito republicano em Portugal” (OM, 1910, 29 de abril, p. 1). O centenário é rotulado de “festa nacional” e recebe os maiores elogios, sem nunca referir o envolvimento das forças vivas do país, canalizando e capitalizando todo o cerimonial para os intentos republicanos. As diversas fases que caracterizavam este tipo de ocorrência apelam sempre aos ritmos temporais, fossem a romaria, o percurso da mesma, o envolvimento do povo, o destino dos Jerónimos, o descerrar da lápide e, principalmente, os discursos. Estes são reproduzidos no jornal de forma massiva, embrulhados numa misticidade latente e reconfigurante para plastificar um modelo de tempo com um novo capital simbólico. Um dos títulos que carregam neste extenso rol abonatório é “o culto dos mortos”, onde se pode ler trechos absolutamente sugestivos e quase convincentes, religiosamente falando. Um deles fala mesmo em “espírito dos mortos”, onde se lê: “Que o espírito dos mortos governa e dirige cada vez mais os vivos, prova-o este centenário, apoteose, jubileu nacional, em que pulsa, vibra e palpita, num frémito sagrado, a alma de uma mocidade ardente, entusiasmada e enfeitiçada” (OM, 1910, 29 de abril, p. 3). Justifica o centenário como uma festa que pontua um tipo de tempo que se vai inevitavelmente instalar, mas oferece também como reivindicativa e galvanizadora uma nova gesta que vai catapultar Portugal no mundo: “Que nos anuncia o ressurgimento de um povo que deslumbrou as nações do mundo com os seus feitos épicos e que voltará a ser grande – assim o queremos! – quando se integrar na moderna evolução social” (OM, 1910, 29 de abril, p. 3). Para que não fiquem dúvidas: “Não é pois, por orgulho, nem por vaidade, que recordamos a vida de homens, como Herculano: é para sobre essas glórias edificar uma pátria digna do que fomos e do que temos direito a ser” (OM, 1910, 29 de abril, p. 3). Como nota final percebe-se que festas centenárias, como outras ligadas ao universo dos mortos, apontam e deviam integrar o quotidiano individual de cada um, como “espíritos guias”, que evoluíam na tomada de consciência nacional e universal, tendo cabimento nestes precedentes criados, que fossem assinalados no calendário que imortaliza socialmente pessoas e feitos, consentâneos com determinada visão dos acontecimentos e dos regimes. Como citação final, que pode encaixar-se no que dissemos, vejamos este comentário: “Mas homens da sua estatura não se pertencem: pertencem aos seus concidadãos, pertencem ao seu país, quando não pertencem ao Universo. Nesta repercussão mundial é que reside a verdadeira imortalidade” (OM, 1910, 29 de abril, p. 3).

1997, p. 10). Compreende-se, então, que as tradições implicam, portanto, a construção ideológica de práticas sociais (Hobsbawm & Ranger, 1997, pp. 10-12).

No fundo, estes ritos estampados no jornal sublinham o carácter prestigioso em foco, cujos elementos aparentemente desconexos, em lugar de adensar enigmas, vistos em conjunto, subitamente se iluminam. A dinâmica sincrónica destes momentos circunspetos-adjuvantes colocados ao serviço de um estatuto maior, que só o calendário possui, permite uma correspondência imediata, um jogo reflexo que introduz a possibilidade de que outras datas de monta tenham e venham a ocupar o lugar de predominância num território simbólico em que opera o calendário.³⁴³ Enquanto sinais, estas efemérides precisam ainda de ser completadas, mas assomam aqui, em antecipação, traços simbólicos importantes, surgindo como sugestão ostensiva ao modelo vigente. Estes momentos anteriores aos feriados republicanos eram manifestações espantosas e actantes, que provocavam desadequações ao modelo existente no calendário.

Numa outra obra, *The Past is a Foreign Country*, David Lowenthal faz ressaltar que o passado, qual país desconhecido, tem características concebidas por predileções atuais, tal como vemos no jornal *O Mundo* e de resto nos demais que analisaremos, em que o passado é domesticado pela nossa preservação dos seus vestígios. Portanto, esses vestígios, de memória curta, poderão ser vistos como episódios soltos e comemorados da agenda do Partido Republicano, contestações clericais e iniciativas laicas, festas civis como a da Árvore, homenagens póstumas ou estruturantes, como os momentos-chave do país celebrizados no calendário e os seus feriados. Assim, o passado recente e tardio é sempre visto com as lentes do presente.

Neste contexto, não convém esquecer o princípio adiantado por Hobsbawm (1997), quando afirma solenemente que toda a tradição inventada se socorre da história, na medida do possível, pois podem entrar os elementos jornalísticos de variadíssima ordem de pendor

³⁴³ Devemos notar que a invenção das tradições, o reavivar das sociabilidades ritualizadas, não é algo deste horizonte longínquo; também ocorre no presente, tendo em conta uma conjuntura vivida, como, por exemplo, nas organizações, com maior relevo para as profissionais. Procura-se resgatar determinados valores e ideais de certos ofícios apoiados no passado, num tempo de alguma degradação e desvirtuamento, que precisam consensualizar-se e voltar a obter coesão. A ideia de família laboral assemelha-se muito nesse microcosmos das organizações ao macrocosmos pensado pelos ideólogos republicanos. A metáfora de família no âmbito político e do regime em estudo é igualmente agregadora, no afirmar uma “tradição” através do reforço das sociabilidades e solidariedades. Num e noutro campo (organizações e regime político), existem esses laços que são verticais e horizontais: tanto no caso laboral, como no estudo das ideias políticas que criam tradições – reforçam-se e tornam-se naturais os laços entre as hierarquias inferiores e superiores. Consultar as seguintes obras: Wright (1994), Ram e Holliday (1993).

recordatório, como veio legitimador das ações e como a argamassa da coesão de grupo. A utilização deste tipo de dispositivo, particularmente manifesto em eventos comemorativos de pequena e larga dimensão, reforça a tradição constituída (Hobsbawm & Ranger, 1997, pp. 20-22). Em face do exposto, é evidente que o único objetivo premeditado dos articulistas assentava num plano e numa estratégia ideológicos por detrás dos temas que escolhem abordar no discorrer interior de jornais como *O Mundo*.

Resumindo: ao jornal *O Mundo*, como outros meios jornalísticos veiculados, mas principalmente este, nesta fase investigativa, é-lhe conferido um lugar importante na construção de um modelo simbólico impregnado de laicidade. É fundamental notar como é o próprio jornal e os seus diversificados artigos que constituem uma prova confirmadora e progressiva que contraria determinadas imagens rituais que pareciam inamovíveis. Essa recusa não só é um modo de relativização do existente, onde entra também o calendário e as suas datas, como é também a superação desses pontos de partida. Sugerimos e reiterámos que, ao longo deste subponto, o binómio desconstrução/construção manteve ligames necessários a uma retórica de persuasão. O jornalismo enquanto atividade, feito de histórias, investigações, apontamentos noticiosos, traz experiências polifacetadas, que nessa época, em particular, projetam ambientes, percursos, imagens, ritos, que refazem, por sua iniciativa, o caminho da dissidência, apresentando-se como protótipo de uma embaraçante acuidade que vai esboçar univocamente os feriados que vão incorporar o calendário.

3. A intromissão do 1.º de Maio no capital simbólico do tempo: um caso similar, mas à parte

O grande valor destas narrativas é constituírem limiares confirmadores de um futuro iminente, como também veio a acontecer com o feriado do 1.º de Maio, que só em 1974 (DL 175/74, de 27 de abril) foi inserido no calendário como feriado definitivo, depois de um longo processo de afirmação à margem dos diversos regimes em Portugal e suas vicissitudes.³⁴⁴

³⁴⁴ A obra pioneira de Torgal e Andrade, *Feriados em Portugal. Tempos de Memória e de Sociabilidade* contem nos anexos, na parte final, uma grelha dos festejos oficiais do calendário desde 1820 até 2012. A grelha legislativa e oficial permite ver a evolução que foi tendo o conceito de feriado nos vários períodos que atravessou regimes muito distintos – Monarquia Liberal, no período da Revolução Vintista e contrarrevolução (1820-1838), tempo da Regeneração e da Monarquia Cartista (1851-1910), a Revolução Republicana, com a criação dos primeiros feriados com carácter secular e civil na plenitude (1910), passando pela confirmação dos feriados da República pela Ditadura Militar (1929). O Estado Novo faz ressurgir os feriados de carácter religioso a par dos civis (1952) e, por fim, com a Revolução

Conservando a sua dimensão futura, os festejos do 1.º de Maio vão, desde o seu início, quer seja onde se originou e deu azo às suas réplicas pelo mundo, quer em Portugal,³⁴⁵ assinalando e significando ao mesmo tempo a inscrição de um tempo laico de classe. Funcionam à semelhança de outros ritos por nós já apresentados, como promessa e garantia de uma mudança de situação que soa como uma recategorização escatológica daquelas realidades que se querem estabelecer em definitivo.

À semelhança de Catroga (1999), entendemos que o 1.º de Maio se encaixa no nosso estudo sobre a correlação existente entre todos os sectores sociais que lutavam por um tempo como capital simbólico laico, recorrendo a práticas e ritos simbólicos para consensualizar uma visão (p. 209). Queremos com isto dizer que, embora estando os operários num campo de luta dos mais desfavorecidos, podendo mesmo dizer como Michelle Perrot (2017) “os excluídos da história”, estes pretenderam fomentar novos consensos à volta da sua classe, recorrendo a liturgias comemorativas, distinguindo-se assim das classes dominantes. Catroga (1999) diz mesmo: “Pode parecer contraditório a chamada a terreiro do 1.º de maio” (p. 209) e justifica o seu enquadramento na comparação a outros ritos cívicos, alinhando-os ao lado do 1º de Maio, ao dizer, incluindo-o como nós, na vasta campanha laicizadora: “Mas só quem desvalorize a importância dos ritos como práticas instituintes de realidades sociais, e faça uma separação radical entre a festa e o culto dos mortos (não será este, em última análise, uma festa?). poderá ficar surpreendido” (p. 209). Portanto a sua inclusão numa lógica social integradora mais abrangente não foi descabida.

O 1.º de Maio, efetivamente, foi um acontecimento que proporcionou um espetáculo em comemorações designadas como rito operário, as quais, para além das suas expressões cénicas, pretendiam demarcar-se e integrar o seu grupo por oposição aos elitistas nessa

do 25 de Abril e a implementação do regime democrático, surgem o feriado do 1.º de Maio, em 1974, pela Junta de Salvação Nacional, e depois o feriado do 25 de Abril, em 1975. Não deixa de fora a polémica alteração do Código do Trabalho, promovido pelo então Governo de Passos Coelho, que eliminou na altura os quatro feriados (dois religiosos e dois civis) – Corpo de Deus, o 1.º de Novembro (Todos os Santos), o 5 de Outubro (Implantação da República) e o 1.º de Dezembro (Restauração), (179-217). Entretanto, o atual Governo do Primeiro-Ministro António Costa reverteu o quadro extinto pelo Governo anterior de Passos Coelho. Este trabalho contempla uma listagem interessante dos feriados em vários países do mundo, com predominância em países europeus com tradição católica e protestante, sem deixar de lado países da América Latina e do Norte, passando pelos países da lusofonia (pp. 219-235).

³⁴⁵ Dois documentos são imprescindíveis em matéria de história sobre o 1.º de Maio, em termos de origem, internacionalismo e, particularmente, do caso português. São eles: Dommanget (1976); Fonseca (1979); C. Nogueira (1917). Um trabalho relativamente bem pensado sobre a natureza deste tipo de festa ritualizada pelos operários é: J. Brandão. (1987). Numa perspetiva partidária e sindical, ver: Casanova (*Avante*, 2013, 2 de maio) Na linha sindical: “Origens do 1.º de Maio” [s.d]; “Origens do 1.º de Maio” (1986).

matéria, implicando jornadas de luta internacional pelas condições de trabalho, numa sociedade cada vez mais desnivelada pelo fosso criado pela industrialização (Fonseca, 1979).

O 1º de Maio surge na história dos movimentos socialistas e operários, num primeiro momento, como uma jornada de luta pelas oito horas de trabalho diárias. Essa reivindicação foi notória nos países mais industrializados, sobretudo na Alemanha e na Inglaterra no século XIX,³⁴⁶ realidade essa que levou os trabalhadores a exigir melhores salários e a redução do tempo de trabalho.³⁴⁷ Em França, com o trauma provocado pela Comuna de Paris (1871), as lutas e as agitações foram progressivamente levadas a cabo, não só pelas oito horas de trabalho, mas no intuito de criar um dia de protesto, cujos destinatários das suas reclamações fossem não só o patronato, mas as autoridades municipais e regionais (Dommangent, 1976).

A agudização dessas lutas em França e os acontecimentos trágicos de Milwaukee e Chicago (1886), bem como as condenações dos implicados em 1887,³⁴⁸ precipitaram os congressos de 1889,³⁴⁹ que vão sintetizar os movimentos operários em sua luta, numa jornada internacionalista,³⁵⁰ fazendo eclodir o 1.º de Maio de 1890 como data fixada. Foram rejeitadas outras datas, como, por exemplo, o emblemático 14 de julho, em que os republicanos franceses já haviam tentado reunir e integrar os trabalhadores no renovado culto da Pátria e da Nação. Esta data, como outras foi rejeitada, devido a estar fora do âmbito do movimento

³⁴⁶ O caso americano distingue-se do europeu em função da introdução de maquinaria, que diminuiu drasticamente o tempo médio do trabalhador, empurrando-o para a condição de excedente de mão de obra. Por outro lado, o patronato com uma produção mecânica conseguia com menores custos de pessoal tirar uma maior rentabilidade económica, o que gerou conflitos inultrapassáveis.

³⁴⁷ Dommangent (1976) informa-nos que a luta dos trabalhadores australianos pelas oito horas remonta ao final da década do século XIX, tendo sido conseguida em parte. A festa anual do trabalho foi institucionalizada a 12 de abril de 1852, sem que fosse uma festa de pendor revolucionário (pp. 350-360).

³⁴⁸ Na tentativa de decepar o movimento americano, ditou-se o julgamento de oito elementos, que teriam sido os presumíveis guias dos acontecimentos, sendo quatro deles executados. Estes factos conduziram, tanto nos Estados Unidos, como no resto do mundo, a protestos veementes, pondo inclusive em causa o veredito do tribunal, que levará a que, em 1893, os processos sejam revistos, provando-se inclusive a inocência dos acusados (Dommangent, 1976, pp. 42-70).

³⁴⁹ Em representação de Portugal no Congresso possibilista temos três personalidades: Manuel Luís de Figueiredo, mandatado pela Federação do Sul do Partido Operário Socialista Português e pela Associação de Trabalhadores; Francisco Viterbo de Campos, em representação do Conselho Federal do Norte do Partido Operário Socialista Português, como em representação de uma diversidade de associações operárias nortenhas; A Associação dos Tabaqueiros fez-se representar pelo tipógrafo francês André Gély (Fonseca, 1990, pp. 19-22).

³⁵⁰ Em França houve duas tendências, que aliás dividiram o Partido dos Trabalhadores de França, em 1882, de via socialista. Uma era chamada de *possibilista*, que no fundo era moderada, e que considerava a via reformista como a mais adequada. A outra ala, era marxista e radical, concebendo uma revolução proletária de fundo. Por isso, em Paris, em 1889, houve dois Congressos Internacionais Socialistas, um possibilista e outro marxista. Em Portugal teve os seus seguidores, sendo os Congressos de Paris o ponto de partida das divergências socialistas. A facção possibilista será conduzida por Manuel Luís de Figueiredo e a marxista orientada por Azedo Gneco. Para uma análise mais ampla destas divergências entre marxistas e possibilistas, consultar: Perrot (2017, pp. 130-135).

operário, vingando o dia 1.º de maio como bandeira de luta da grande massa operária mundial, data essa escolhida pela American Federation of Labour, no seu Congresso de dezembro de 1888, para que ocorresse no 1.º de maio de 1890 e assim intensificar o seu combate pelas oito horas de trabalho (Dommagent, 1976, pp. 101-120).³⁵¹

Importante será, nesta fase preliminar, questionarmo-nos sobre a opção assumida, uma vez que aquela associação americana tinha, em 1882, estabelecido o *Labour Day* em setembro como o dia das festividades relativas ao trabalho na cidade de Nova Iorque. Esta questão, em termos gerais, dissipa-se, quando verificamos que naquela época maio era o mês privilegiado para um surto de greves, muito por culpa de os dias serem maiores e, por conseguinte, pelo aumento de horas laborais. Tal realidade era consubstanciada nos campos, como nas cidades onde estavam sediadas as fábricas. Por outro lado, no início deste mesmo mês, era hábito nos Estados Unidos haver a renovação dos alugueres e contratos de trabalho temporário (Perrot, 2017, pp. 134-140). Perante isto, compreende-se que o Congresso marxista internacionalista aprovasse sem reservas o seguinte teor, embora não fosse redutor quanto às formas de protesto:

Uma grande manifestação internacional com data fixa, de modo que, em todos os países, no mesmo dia marcado, os trabalhadores intimem os poderes públicos a reduzir legalmente a jornada de trabalho a oito horas e a aplicar as outras resoluções do *Congresso Internacional de Paris*. Considerando que uma manifestação semelhante já foi decidida para o Primeiro de maio de 1890 pela American Federation of Labour, no seu Congresso de dezembro de 1888, realizado em Saint-Louis, adota-se esta data para a manifestação. (Perrot, 2017, pp. 129-130)

Portanto, dado o carácter lacónico da decisão, abria-se espaço para que as formas de protesto tenham tonalidades distintas, como reflexo natural das tradições culturais de cada

³⁵¹ Fonseca (1979), ao estudar o problema das horas de trabalho e a luta da classe trabalhadora pelas oito horas, conclui que, ao contrário dos países industrializados, o nosso que era debilmente industrializado, o que dificultava a luta. Desde logo, pelo facto de que os trabalhadores em luta eram de profissões artesanais e manufatureiras, com salários escassos, podendo a redução do número de horas significar um emagrecimento salarial, já para não falar que devido a isso tinham de trabalhar os serões para obter mais proventos, enfraquecendo a mobilização. No final de Oitocentos, esse projeto cultural proletário no nosso país ainda era insuficiente, em virtude de sermos ainda uma sociedade camponesa, mesmo em cidades como o Porto ou Lisboa, que eram cidades inseridas numa malha camponesa. Os sectores primário e terciário predominavam na sociedade portuguesa. Segundo Fonseca, os trabalhadores trabalhavam em média, entre 1881-1909, 10 a 14 horas por dia. Apesar de haver o 1.º de Maio com o seu caderno reivindicativo pelos três oitos (oito horas de trabalho, oito horas de estudo e oito horas de descanso), desde 1890 o cenário não se alterou significativamente. Será bom recordar que no nosso país, num horizonte temporal não muito distante, os trabalhadores rurais ainda trabalhavam de sol a sol (pp. 97-100).

país e devido a fatores ligados ao desenvolvimento industrial de cada país. Em certa medida, o Dia do Trabalhador enquadra-se na nossa temática, ainda que o seu percurso possa atingir o apogeu no calendário em 1974, em Portugal, fosse ditado por particularismos que atravessaram diversas épocas. No campo simbólico, este dia teve como repercussão, mesmo na fase marginal, ser uma expressão de classe que marcava posição face ao calendário cívico dos grupos dominantes. A convicção era de que a luta política e social precisava de ter um grande aliado no capital simbólico do tempo: “Recorrer à linguagem ritualista, elevando-a à prática sociabilitária coadjuvante da propaganda mais radical dos ideólogos” (Catroga, 1999, p. 210).

Deste modo, os inícios do 1.º de Maio no nosso país foram levados a cabo pelo movimento socialista, que seguiu, dentro da sua escala e de acordo com o seu ritmo, um percurso consentâneo e sincronizado com os seus congéneres internacionais: “fixação do dia normal de trabalho em nove horas” (Fonseca, 1979, p. 123). A esta tímida tentativa em 1882, seguiu-se uma mais vigorosa e enérgica, reflexo dos acontecimentos internacionais e das deliberações dos Congressos de Paris em 1889: “Lutar para estabelecer de oito horas o dia normal de trabalho, com equitativa redução nas indústrias nocivas à saúde; celebração do 1º de maio, preparação da greve geral” (Fonseca, 1979, p. 192).

Nesta conjuntura social ao nível internacional, os proponentes moderados acreditavam que a Monarquia, sendo renovada, poderia fazer frente aos desafios desse liberalismo latente. Quanto aos republicanos, aproveitando os efeitos da crise financeira e o impacto negativo do *Ultimatum*, tentavam convencer a massa trabalhadora que o reformismo era insuficiente, sendo a revolução e o estabelecimento do seu regime a solução da questão social. Neste sentido, como havia sectores, entre eles o republicanismo, que ligavam a questão social às críticas ao clero, estabeleceram-se ritos festivos e lutosos no 1.º de Maio capazes de criar um espetáculo cívico adequado a socializar com apelos que fossem emancipadores.

Se é verdade que o 1.º de Maio surgiu numa sociedade industrial e de um projeto nitidamente urbano, ao nível ideológico, em Portugal, o seu acomodamento passou por particularismos próprios³⁵² da cultura portuguesa e campesina, conforme iremos observar,

³⁵² Em 1890, o 1.º de Maio teve um comício e uma romagem ao túmulo do socialista José Fontana. As iniciativas criaram nos sectores mais conservadores alguns receios, ao ponto de envidar esforços policiais e criar determinados entraves à organização. Os receios que tiveram na capital, repercutiram-se também no Porto. O efeito dos festejos nos trabalhadores portugueses foi deveras notório, muito embora com ritmos irregulares, perdendo fulgor nos primeiros anos do século XX (Fonseca, 1990, pp. 26-43; *A Vanguarda* [AV], 1896, 2 de maio, p. 1; AV, 1902, 2 de maio, p. 2; AV, 1903, 2 de maio, p. 1).

com diversos sectores em operação.³⁵³ Importa frisar que os socialistas portugueses puseram em marcha as decisões de Paris em 1890, propondo um dia de luta e ao mesmo tempo festivo, com a realização de um passeio pelo campo.³⁵⁴ Temos de reconhecer que o 1.º de Maio, sobretudo em Lisboa, como grande montra,³⁵⁵ conseguiu entre os anos de 1894 e 1897 obter uma projeção significativa, em virtude das ações ritualizadas do tempo em passeios, cemitérios e outros elementos cenográficos. Como disse Catroga (1999): “A novidade da efeméride e a sua cenografia não deixaram de ser apelativas, sucesso que acabou por influenciar o modelo cénico das festas promovidas em localidades mais pequenas” (p. 224).

Convém, antes de nos determos no lado mais festivo e ajustado à demarcação do tempo, abordarmos em síntese quais foram as reivindicações dos operários portugueses em 1890, em que o tempo tem aspeto central, literalmente falando. Tendo como pano de fundo o contexto internacional do operariado, esse caderno reivindicativo tinha em conta a realidade portuguesa, conforme o jornal *O Século* nos informa: como primeira exigência, a proibição do trabalho aos menores de 12 anos, bem como a redução do horário laboral para 6 horas dos menores entre os 14 e 18 anos; face à disposição do organismo feminino, deveria estar interdito o trabalho feminino em todos os ramos da indústria; o trabalho noturno para mulheres abaixo dos 18 anos carecia de ser abolido; exigir o descanso semanal de 36 horas para todos os operários; que certos produtos e sistemas de fabricação que prejudicavam a saúde dos trabalhadores tinham de ser banidos; responsabilizar os patrões, em caso de acidentes de trabalho; proteger todos os idosos e inválidos do trabalho e, por fim, deveria existir inspetores profissionais eleitos, em parte, pelos próprios trabalhadores (OS, 1890, 3 de maio, p. 2).

Estes sete pontos sintetizados, não explicitam as oito horas como exigência, apesar da luta pela mesma ser um facto real. No entanto, podemos aferir que neste caderno reivindicativo havia preocupações latentes. Como pano de fundo observa-se uma preocupação

³⁵³ Este terreno simbólico disputado por vários grupos teve nos socialistas moderados o seu início, todavia houve divergências dentro do seu seio e outras clivagens de grupos distintos, acabando por deixar de ser uma matriz de luta operária e de festa, assumindo uma cultura folclórica, que os republicanos inicialmente melhor souberam aproveitar.

³⁵⁴ Importante documento sobre esta temática: C. Nogueira. (1917).

³⁵⁵ O 1.º de Maio foi celebrado no Porto, bem como em outras terras, com maior incidência nos finais da centúria de XIX. Lisboa, em termos de projeção jornalística, oferece-nos detalhes interessantes, desde a simples deposição de flores no túmulo de José Fontana, passando pelos passeios no campo, os inevitáveis comícios, num dos quais se apresentou o caderno reivindicativo, culminando nos desfiles, onde os carros alegóricos eram figuras expressivas. Não se pode esquecer a publicação de manifestos e de números especiais da imprensa operária. Vide: Quinhones (O dia 1º de maio, 1892, 25 de setembro, p. 1); 1 de maio, 1904, 24 de abril, p. 1).

humanista que norteia o documento, exprimindo igualmente a precariedade e a exploração de mão de obra infantil. Toda esta situação é reveladora de uma instabilidade concorrencial sentida na mão de obra qualificada e especializada, que era tutelada pelos sujeitos das associações de classe.³⁵⁶

À medida que o grupo de Azedo Gneco galgava protagonismo, fazia exigências contundentes, conforme nos relata o jornal *A Vanguarda*. Em termos concretos exigia-se o sufrágio universal; a liberdade de imprensa, de reunião e de expressão; a revogação de leis que obrigavam os trabalhadores do Estado aos regulamentos de carácter militar; empreender uma rigorosa fiscalização das leis que incidiam sobre os trabalhadores através dos delegados eleitos pelas associações; a responsabilização do patronato em relação aos acidentes em local de trabalho; a queda do imposto que incidia sobre o consumo; e de forma imediata, a aprovação dos estatutos de classe em depósito, conforme a lei (AV, 1896, 1 de maio, p. 2).

De qualquer modo, de acordo com os auspícios políticos, essas metas cruzavam-se com a questão social e religiosa, fosse nos fóruns socialistas, fosse nos republicanos. Catroga (1988a) diz-nos que em finais da centúria de Oitocentos, os círios civis foram promovidos pelos socialistas para criar uma frente de combate para lutar contra a doutrina social da Igreja do Papa Leão XIII (pp. 495-503). Como podemos depreender, nos inícios do século XX, muitos dos grupos presentes nas manifestações do 1.º de Maio, além de uma postura social, nos quais a maioria dos itens já elencados surgia, alargou-se o combate no âmbito religioso.

Nesta matéria religiosa e simbólica, os republicanos radicais estiveram na vanguarda, embora não sendo os únicos, como de resto, noutras manifestações simbólicas que temos vindo a analisar. Por isso, não nos deve estranhar que a separação da Igreja e do Estado, assim como, o Registo Civil obrigatório fossem matérias prioritárias. Portanto, o facto de os sectores republicanos manifestarem abertura aos aspetos sociais aproximou-os do 1.º de Maio, integrando o mesmo na sua estratégia de desmoronamento do regime Monárquico Constitucional. Por exemplo, Sebastião Magalhães de Lima (1898) afirmava:

³⁵⁶ A força deste articulado espelha um programa de cariz reformista, onde sobressaía a luta pelo descanso semanal, luta essa encabeçada pelos empregados do comércio. Este programa de base socialista – Partido Operário Socialista, foi sendo sujeito a evoluções significativas, devido à ascensão da facção marxista liderada por Azedo Gneco no seio da família socialista. Em resultado dessa tendência crescente, foi criada a Confederação Nacional das Associações de Classe, que no 1.º de Maio de 1894, reunida em Congresso, exigiu o dia de oito horas. Deve-se notar que a classe operária estava muito fracionada em grupos que iam desde os reformistas, os evolucionistas, passando pelos dinamistas e os revolucionários. Nesta fase, os republicanos perdiam algum do seu protagonismo na senda política, por culpa de um ativismo feroz da ala marxista dos socialistas e também devido ao fracasso do 31 de Janeiro de 1890 (Fonseca, 1990, p. 32).

A festa universal do 1º de maio é o sinal desses tempos em que a união solidária dos trabalhadores será afirmada e proclamada, como o início de uma nova era de paz para a grande família humana. Assim como o 14 de julho é a festa política da República, assim o 1º de maio é a festa social, a festa universal dos trabalhadores. (p. 1)

Esta afirmação contundente ajuda-nos a perceber que os ideais dos socialistas estavam a ser encarados como um prolongamento daquilo que estaria para eclodir em termos revolucionários. Com base nestas palavras Catroga (1999) chega à mesma conclusão, dizendo-nos que houve todo um aproveitamento simbólico: “Entre a Revolução Francesa e os novos ideais de emancipação política (República) e social (Socialismo), que se fundiriam no futuro, existiria uma continuidade histórica” (p. 228).

Seja como for, qualquer que tenha sido o grupo que tomou a dianteira do 1.º de Maio, interessa-nos reter todo o seu aporte cultural, conformado com o universo do capital simbólico do tempo. A sua repetição anual teve efeitos imediatos na história política e social, contudo, gerou num período mais longo, no que ao tempo e as questões rituais nos interessam, um efeito lúdico, se assim podemos intitular. Porém, esse lado ritualístico com pendor de religiosidade cívica foi-se perdendo e as ideias de rutura, nos aspetos de religião cívica, não tiveram continuidade.

Devemos salientar que no auge dos festejos alguns sectores do republicanismo através dos seus publicistas,³⁵⁷ foram conjugando o seu lado social, ao mesmo tempo que foram adaptando a data ao seu ideário, conformando-a a uma socialização ritualística, como expressava Eusébio Leão em 1894: “O operariado, para ser lógico e consequente, necessita portanto de reivindicar o tempo necessário para fazer a sua educação mental e moral” (citado em Ventura, 1991, pp. 84-85). Teófilo Braga, por exemplo, a convite da *Voz do Operário*, não deixou de salientar os aspetos rituais de contornos cívicos da festa, bem ao jeito do seu positivismo (*A Voz do Operário* [AVDO], 1901, 5 de maio, p. 2).

Sem esquecermos a preocupação que havia com a generalidade das reivindicações do 1.º de Maio, em que a questão nuclear das oito horas era premente,³⁵⁸ houve matérias em

³⁵⁷ Nomes como Sebastião Magalhães de Lima, Teófilo Braga, Fernão Botto-Machado, Eusébio Leão e Teixeira Bastos são alguns deles. *Vide*, por exemplo: Lima (1894); T. Bastos (1898).

³⁵⁸ Segundo Fonseca (1979), as conquistas dos trabalhadores em matéria das oito horas nos alvares da Primeira República teriam sido, na maioria dos casos, muito limitadas e com revezes (p. 99).

muitos casos defendidas pelos republicanos, excetuando as oito horas, que perderam força.³⁵⁹ Não podemos escamotear, no entanto, que os republicanos antes e depois de chegarem ao poder viam na manifestação uma oportunidade de culto para consensualizar as questões políticas e religiosas com as sociais. Em face desses pressupostos, o jornal *A Vanguarda* dizia o seguinte acerca do 1.º de Maio: “Ato de culto externo da doutrina nova” (AV, 1894, 26 de abril, p. 1).

Devemos concluir, em virtude destas tendências tão diversificadas quanto ao 1.º de Maio como jornada de luta, onde também cabem os anarquistas, que ganharão protagonismo nos inícios do século XX, que o lado combativo que caracterizava a festa não era incompatível com o seu lado mais lúdico. No caso português, que mais nos interessa, nunca deixou de padecer das tradições camponesas, logo o nosso 1.º de Maio teve especificidades próprias.³⁶⁰ Com efeito, antes de explorarmos esse terreno delimitado, temos de, mais uma vez, enquadrá-lo na tradição de outras festas cívicas que já vinham do vintismo, mas que tinham como pano de fundo e modelo as festas revolucionárias advindas da Revolução Francesa.³⁶¹

Em França, como em Portugal, a festa de cariz revolucionário punha em cena uma visão da história como entidade superior, revestida de divindade criadora. Punha-se em cena uma noção de tempo irreversível e nessa perspetiva progressista da história o homem moderno simbolicamente encenava, conservava, ao repetir nos ritos festivos, a sua própria utopia. O que temos vindo a dizer ao longo deste trabalho, aplicando-se o mesmo ao 1.º de Maio, é que se partia da ideia que as liturgias que invocam e recordam na sua estrutura e função afirmavam que o regime, a sociedade e o próprio proletariado podiam ser vistos como sujeitos da história, encarnando o Prometeu.

O finalismo histórico era sobredeterminado pela ideia de futuro (sendo o passado e o presente referenciais), potenciador de um progresso quer dos ideais republicanos, quer do contingente trabalhador. Com efeito, Catroga (1999) disse, sobre a classe trabalhadora em

³⁵⁹ Quando chegou ao poder em 5 de outubro de 1910, o movimento republicano revogou a lei repressiva de imprensa de João Franco, de 13 de fevereiro de 1896, dando azo à lei da greve, da separação da Igreja e do Estado, assim como o Registo Civil obrigatório. Deu aos municípios a faculdade de transformar o 1.º de Maio em feriado, apesar disso, não estabeleceu as oito horas de trabalho. Na verdade, somente em 1919 o horário de trabalho de oito horas será estabelecido na indústria em que, em abono da verdade, nem sempre será respeitado (Catroga, 1999, p. 231).

³⁶⁰ As manifestações nos países mais industrializados provocaram uma rutura da sociedade urbana com as tradições de índole camponesa (Catroga, 1999, pp. 230-231).

³⁶¹ A investigação empreendida por Ozouf (1976) confinou-se às festas da Revolução Francesa, contudo a religiosidade do 1.º de Maio é patente, num *transfert* de sacralidade óbvia.

relação ao 1.º de Maio, que entendemos ter um sentido mais amplo que se pode aplicar às demais comemorações ritualizadas no tempo:

O ainda não existia transformava-se, deste modo, numa instância trans-histórica que mediatizava o destino salvífico e messiânico das classes trabalhadoras, pondo-o ao serviço da redenção de toda a humanidade. E a festa criava instantes de comunicação sinérgica, apostados em superar o atomismo social capitalista e a instar os trabalhadores a assumirem-se como “classe militante”. (p. 235)

Aos elementos constantes das festas que temos analisado, se juntarmos o 1.º de Maio, ficamos mais uma vez com a ideia de que estes cerimoniais, não obstante os seus fundamentos de ordem profana, são sacralizados. Vê-se que o tempo perde o seu lado sacro tradicional e se assume profano, mas simultaneamente o profano reveste-se de uma sacralidade cívica. O tempo assume, nestes termos, um capital simbólico deveras contraditório. Se por um lado, exhibe uma veia que punha em evidência um conceito progressivo e irreversível do tempo, no entanto, por outro lado, os ritos como o 1.º de Maio apenas poderiam não cair no esquecimento se fossem ciclicamente recordados no tempo. Com efeito, repetir e induzir um determinado futuro seria sorrateiramente implicá-lo mutuamente, sem menosprezar que ao objetivar-se o profano far-se-ia a junção numa socialização nos moldes sacros (Catroga, 1999, 235).

Em conformidade com esses parâmetros, o 1.º de Maio enformou aspetos de religião cívica,³⁶² pronto para assaltar o calendário num ritmo distinto: “Porém, o povo vai tendo uma religião apenas, uma crença superior que lhe enche a alma, que lha transporta ao campo da felicidade suprema, que lhe mostra o céu durante a vida, sem temor do inferno, depois da morte” (*A Federação*, 1897, 9 de maio, p. 3).

Vejamos agora o efeito da estética cénica dos cortejos do 1.º de Maio e o eco social alcançado daquela que foi a incorporação proletária de imposição temporal em termos

³⁶² Desta maneira, toda a comemoração, incluindo o 1.º de Maio, apontava para um alvo definido, onde gravitam socialistas, mas onde predominam os republicanos, sem deixarmos de reparar. Neste lote, devemos incluir os anarquistas também. Tal como outros festejos que temos estudado, o 1.º de Maio, enquanto manifestação, é um ritual móvel, que ao ser repetido reatualiza as expectativas de uma crença da humanidade em si mesma. Não estranha, por isso, que num texto de Manuel Laranjeiro se diga que o 1.º de Maio é: “o símbolo dessa alvorada humana, a alvorada que precede o grande dia do eterno bem” (AVDO, 1908, 1 de maio, p. 1). Como podemos depreender, tal como as hostes republicanas, os dirigentes sindicais compreendiam que a componente de religiosidade cívica era absolutamente necessária para tecerem filiações, identidades e afetividades.

oficiosos. As expressões foram diversas e a sua homologação não obedeceu a um efeito homogéneo, antes pautou-se por assimetrias.³⁶³ Apesar de ser um dia potenciador de expressões tão diversas, os cortejos gozavam de maior popularidade pelo seu carácter público. Mais uma vez, o espaço e o tempo se veem capturados, para lá das formalidades sociais já existentes, acrescentando e impondo-se aos tutores do tempo, ainda que fosse à margem do convencionalmente estipulado.

A pragmática dos festejos, não era deixada ao acaso, encarregando-se os jornais de publicar os detalhes, como se verificou noutros cerimoniais de índole semelhante.³⁶⁴ Havia neste tipo de movimentações uma projeção de uma cultura religiosa ao nível cívico, suscitadora de uma ilusão que fomentava esperança. Outras modalidades de propaganda, como os jornais, comícios, panfletos, discursos à beira dos túmulos, passeios ao campo, tinham o seu efeito visual na tomada de consciência de classe. Imaginemos nós o seu efeito no desfile, algo semelhante a outras efemérides similares: “A festa tinha no desfile, isto é, na componente mais corpórea, movimentada e pública do rito, o seu momento supremo” (Catroga, 1999, p. 240).

O tempo condensado nesse dia preciso em seu fito último remete para uma mobilização e comunhão sociais identificadoras. O apoio popular que se dava a cerimónias como estas era tal, que segundo o jornalista e escritor Alfredo Mesquita (1987), muito em breve tirariam o espaço às festas religiosas: “Pouco a pouco, os préstitos cívicos foram tomando o lugar das procissões. O Dia do Corpo de Deus, que era de festa tão genuinamente lisboeta, foi ofuscado pelo Primeiro de Maio” (p. 596). Havia em muitos espíritos na época que a função socializadora outrora desempenhada pelos ritos religiosos fosse gradualmente substituída pelos ritos cívicos. Esta pretensão, para além dos seus objetivos políticos e sociais, estimulava a devoção e a evocação que o dia punha em relevo, no caso, seria o 1.º de Maio. Procurava igualmente afastar do quotidiano as referências religiosas, tendo por fim, a intenção de elevar e reivindicar a médio e longo prazo, novas datas para incorporar no calendário. A

³⁶³ Houve espetáculos teatrais, bodos aos pobres, banquetes cívicos, conferências, passeios pelo campo e até bailes. O mais habitual eram os desfiles e as idas ao cemitério. Um nota que era comum nesse dia era a forte presença de bandas musicais, constituindo um forte atrativo popular. Consultar: A. Correia (AV, 1897, 2 de maio, pp. 2-3); Lima (AV, 1900, 1 de maio, p. 1); Fonseca (1991, pp. 44).

³⁶⁴ A União Operário 1.º de Maio encarregava-se de organizar as comemorações em Lisboa. Esta associação dava indicações para que as associações que se fizessem representar decorassem as suas sedes com flores, verduras, embandeiramentos, tendo à noite as fachadas e as janelas iluminadas. Pormenores como a lapela dos casacos com lenços vermelhos eram recomendados. Estimulava-se ao uso de heras e perpétuas, próprias da flora cemiterial, que agora recebiam um novo sentido. As músicas incluíam no repertório o “Hino do 1º de Maio” (AV, 1897, 15 de maio, p. 3; AV, 1900, 3 de maio, p. 1).

Ilustração Portuguesa de 1908 revela, em função disso, que a procissão do Corpo de Deus estava a definhar: “Dissolução estúpida e ignóbil de todas as melhores tradições portuguesas” (*Ilustração Portuguesa*, 1908, 29 de junho, p. 282).

Parece-nos evidente que o 1.º de Maio, enquanto festa que funcionava à margem do calendário oficial, situa-se na linha das festas inauguradas pela Revolução Francesa, suportadas pelos moldes das festas de cariz religioso. Em Portugal, a sua tradição remonta às comemorações camonianas de 1880, num modelo de festas cívicas em nada inócuas, antes apostadas em desenvolver uma expressão ritual e simbólica mobilizadora das classes, no caso concreto do 1.º de Maio, os trabalhadores.³⁶⁵

Apesar do investimento na festa, sobretudo pelos sectores socialistas, na primeira década do século XX, a sua orientação lúdica e até mesmo lutuosa foi sendo colocada em causa por alguns sectores mais radicais, como os anarquistas. Diferindo da postura socialista que era mais tática, digamos, os anarquistas estavam apostados num combate mais feroz que culminaria numa greve geral.³⁶⁶ Para eles, ao contrário dos socialistas, o 1.º de Maio não era um dia de festa, antes um dia de luta, segundo o espírito do texto das Conferências de Paris, no contexto dos acontecimentos que desencadearam a luta.³⁶⁷ Neste sentido, certo órgão da imprensa escrita, afeta a esses ideais dizia que o: “1º de maio não é, como querem os socialistas, um dia de festa” (*A Vida*, 1907, 10 de outubro, p. 1). Mais contundente é a afirmação feita por um orador em 1897: “o 1º de maio não é só um dia de festa, mas também

³⁶⁵ Nos desfiles do 1.º de Maio aos quais tivemos acesso podemos destacar o de 1897. Os símbolos e alegorias constantes são sinais fortes de expectativas laborais que acarretam valores culturais vinculados. À frente do desfile estava o carro triunfal do trabalho, que pertencia à Federação das Associações de Classe. De seguida, vinha o carro das crianças, que tinha uma bandeira onde se podia ler “Sociedade Futura”, remetendo-nos para a figura de esperança de classe. Outros carros alegóricos procuravam expor todas as exigências do 1.º de Maio. Havia lugar aos retratos dos dirigentes entretanto falecidos, quais figuras precursoras do movimento, num carro consagrado à memória dos finados, concluindo-se o regimento do desfile com o carro das flores – este era o caso de Lisboa. Noutras localidades, o que estava mais em voga eram as passeios ao campo e os piqueniques (*A Federação*, 1897, 1 de maio, p. 1).

³⁶⁶ Os grupos anarquistas, devido a contradições geradas pela sociedade industrial, a massificação cada vez mais notória do tecido urbano, sem descurar a consolidação do Estado enquanto entidade moderna recém reconstruída, passaram a ser primordiais. A sua atitude cultural era pautada por vias mais radicais, com objetivos vinculados, devido à situação que implicava em termos de história recente o operariado das indústrias em ascensão em Portugal. Os anarquistas estavam a ganhar influência no movimento operário organizado, fazendo valer a ideia de que o 1.º de Maio não representava o espírito revolucionário, nem a afirmação de ideias constantes dos textos de Paris. Numa fase adiantada, queriam que a classe trabalhadora tomasse o poder (Fonseca, 1979, pp. 50-89).

³⁶⁷ O 1.º de Maio era, para os anarquistas e para alguns sectores radicais republicanos que não se reviam ao lado dos socialistas, uma forma revolucionária de alargar a frente de combate contra a Monarquia, demarcando-se de iniciativas que pudessem ser comuns como esta. Na opinião dos mais radicais, a genealogia do dia internacional dos trabalhadores assentava na tríade – A Comuna de Paris de 1871, no 1.º de Maio de 1886 e no 11 de Novembro de 1887, em que se elevavam os valores e os mártires de entre os trabalhadores (*A Vida*, 1907, 10 de outubro, p. 1).

um dia de Revolução, e que o seu verdadeiro fim não é a música e flores, mas sim o que de direito pertence ao operário” (AV, 1897, 2 de maio, p. 2). Portanto, a leitura anárquica divergia do sentido duplo e moderado dado pela corrente socialista, quanto ao 1.º de Maio.

Num panfleto sem data, os ideais anarcossindicalistas iam mais longe, ao afirmar contundentemente que os revolucionários deveriam promover a greve geral em lugar dos cortejos, passeios e romagens (*O 1º de Maio ao Proletário Consciente*, s.d.). Dá o mote diferenciado quanto aos intentos socialistas e republicanos, no que respeita ao seu espetáculo, que imitava o ritualismo religioso católico, invocando ainda assim a vertente laica do feriado, ideia cara aos republicanos: “Que no primeiro de maio de todos os anos, o operariado, forte pelas suas associações de classe, realizasse a greve geral, dando-lhe a si mesmo, como manifestação da sua autonomia em face a outras classes, um dia de folga” (*O 1º de Maio. Ao Proletário Consciente*, s.d.).

Muito embora houvesse essa crítica anarquista³⁶⁸ aos festejos e alguma demarcação em relação aos socialistas, por parte dos republicanos, estes últimos não deixaram de tirar proveitos do cortejo festivo do 1.º de Maio, visto este englobar-se na estratégia da sua luta de emancipação no terreno simbólico. O lastro festivo sucedâneo das festas religiosas conferia-lhe um controlo do tempo e, de certo modo, da sociedade.³⁶⁹ Se os socialistas mediam estes festejos numa postura moderada e menos reivindicativa, os republicanos, como já dissemos, associarão a questão aos fundamentos de regime, religião e sociedade, tirando melhores vantagens.

Em face do exposto, os publicistas republicanos de cultura positivista, serão por isso mais sensíveis a essa dimensão ritualista daquilo que eram os fenómenos sociais, filiando a questão do 1.º de Maio ao seu bojo doutrinário.³⁷⁰ Nesta latitude, vemos Teixeira Bastos não só a defender a tese da festa, como a justificá-la em Portugal associando-a os ritos de primavera, como acabou por ser uma tendência internacional.³⁷¹ O 1.º de Maio para ele estaria

³⁶⁸ Um trabalho que se tornou um clássico sobre a história desse movimento no nosso país é o de Gonçalves Viana. Este trabalho conta com o prefácio do grande especialista dos inícios dos estudos do movimento operário em Portugal, entretanto desaparecido em 2017 – Carlos da Fonseca. *Vide*: Viana (1975).

³⁶⁹ A crítica dos anarquistas acentuou-se em relação aos republicanos, quando estes, chegados ao poder em 5 de outubro, autorizaram as Câmaras Municipais a decretar o 1.º de Maio como feriado municipal, mistificando deste modo a ocasião (Catroga, 1999, p. 248).

³⁷⁰ As festas revolucionárias eram o quadro perfeito de uma mentalidade secularizada, que punha em cena no seu ritualismo a capacidade de o homem tornar o tempo impossível de ser revertido (Gusdorf, 1978).

³⁷¹ A data escolhida ao nível internacional, como em Portugal, não deixou de insinuar uma coincidência premeditada. A regeneração da sociedade foi articulada intencionalmente com a regeneração da

na senda da tradição das “maias”: “celebrada em todos os pontos de Portugal e em muitos no estrangeiro, nomeadamente em Espanha, França e Grécia” (Bastos, 1898, p. 20). Naquela época, formadores de opinião como Teófilo Braga³⁷² não tinham qualquer dúvida em associar os passeios ao campo, a utilização de flores em cortejos, com a festa pagã das “maias”. Esta, como outras festas pagãs, foram aglutinadas nas tradições da Igreja, nem sempre com o êxito que a Igreja acalentava.

A festa das “maias” tinha versões dispares³⁷³. No caso português, foi assumida a versão que alega que esta tradição remonta ao tempo de Jesus, aquando da fuga dos seus pais para o Egito, devido à perseguição feita por Herodes (Bastos, 1898, p. 20). Segundo o dito da lenda, tendo sido identificada a casa onde a presumida sagrada família pernoitava, um denunciante teria colocado um ramo de giesta na porta daquela casa para que os soldados de Herodes, depois de previamente avisados, pudessem identificar a casa. Para espanto geral, houve um milagre, uma vez que quando se dirigiram à casa os soldados se depararam com todas as portas enfeitadas com ramos de giestas floridas.³⁷⁴

A continuidade desta tradição, que por altura de finais do século XIX, se mantinha viva nas grandes cidades, aspeto que hoje se verifica mais no interior do país, consentindo que se fizesse uma colagem da tradição da renovação da natureza comparando-a com a renovação

natureza. Ozouf (1976), no seu célebre trabalho sobre as festas revolucionárias em França indicou-nos que a festa da Árvore da Liberdade, se embrenhou na tradição das “maias” (pp. 380-409). Fonseca (1979) diz-nos que em Portugal, nomeadamente no Alentejo, era hábito naquele mês, por aquela época, alterar-se contratos e renovar-se os mesmos (p. 46).

³⁷² O livro emblemático de Teófilo Braga que foca estas e outras questões culturais pertinentes, nem sempre com o rigor científico com que na atualidade se analisam tais problemáticas: T. Braga (1885, pp. 279-282).

³⁷³ As “maias” como festa têm um lastro de tradições muito diferenciadas, dado o seu carácter ancestral e intercultural. O mês de maio deriva do deus *Maius*, que era o deus da primavera. Para outros vem de Maia, mãe de Mercúrio. As celebrações em honra de Flora, a deusa das flores e da juventude (Mãe da Primavera) iniciavam o novo ano agrícola e atingiam, na Roma Antiga, o seu clímax nos três primeiros dias de maio. Uma tradição druídica indicava que o ano começa no dia 1 de maio. No norte da Europa há tradições que relacionam a chegada do mês de maio onde, outrora, as raparigas casadouras eram apresentadas em leilão. Também no norte da Europa existe o costume de os rapazes colocarem por essa altura um arbusto à porta da sua amada como declaração de amor.

³⁷⁴ No norte de Portugal, em algumas zonas, isto acontece na noite de 30 de abril para 1 de maio. Há terras que colocam giestas floridas nos ferrolhos das portas, para afastar doenças e espíritos maus. Noutras terras concebe-se que na fuga para o Egito, Maria, com o intuito de orientar-se para o regresso, teria colocado giestas no seu caminho. O ressurgimento da natureza tem sido pródigo em tradições culturais e religiosas ao longo da história. Quando a natureza se renova, celebra-se, com festas e ritos, a sua vida, a sua luz, o fogo, esconjurando-se assim as trevas. Veja-se o que diz o seguinte texto com comparações muito semelhantes: Auber (1906, 25 de abril, VIII). Estes ritos ganham expressões em tradições como as maias. Por fim, para aferirmos o modo como a Igreja Católica cristianizou a festa, verificámos que escolheram o mês de maio como o mês de Maria, como mãe e rainha. Diga-se de passagem que em 54 países que costuma celebrar o dia da mãe, 36 deles fazem-no em maio. Como nota curiosa, em Penafiel, onde vivi alguns anos, celebrava-se em maio a festa do Mastro/Árvore, festa essa que é apanágio do norte da Europa, festejando a virilidade, que alguns atribuem a um costume celta.

da sociedade. Houve nesta conjuntura uma permuta permanente entre ambos os ritos, feita pelos publicistas e organizadores da festa do 1.º de Maio. A título de exemplo, Alfredo Ladeira (1898) escrevia:

A própria natureza parece auxiliar o proletariado, no mês por ele escolhido, para a obra unanime das suas reclamações. Desfraldando impavidamente a bandeira vermelha onde o sol de Maio dardeja os seus fulgurantes usos, por sobre um tapete de flores que caracterizam esse mês, caminham ovantes os trabalhadores na grande festa da paz. (p. 2)

Se a propaganda socialista acentuava um tom mais conformado com a renovação, os republicanos, mais apostados nestes cerimoniais, esforçavam-se por fazer valer esse lado renovador, articulado com a Revolução. Se os operários queriam apenas solidificar uma memória autónoma, os republicanos queriam incorporá-la numa luta mais ampla de autonomia, sendo o calendário refeito um dos seus vértices. Não é displicente afirmá-lo segundo os ideais republicanos, porque celebrar o 1.º de Maio marcava em cada ano de luta uma esperança de revolução.

Por isso, o acasalamento da natureza com a história seria um contributo simbólico auxiliar inusitado, que daria jeito, ao conjugar uma cultura de forte propensão agrária em Portugal com uma visão aberta do tempo.³⁷⁵ Catroga (1999) diz-nos que: “Com esta germinação da história com a natureza, a celebração recebia, em Portugal, uma forte mediação cultural de origem agrária, embora sua reactualização fosse feita dentro dos quadros prospetivos da visão moderna do tempo histórico” (p. 252). Esse espírito revolucionário em que assentava uma tendência de esquerda das festas (aproveitadas por uma franja do republicanismo) vinha na linha do cultismo eclético da Revolução Francesa.³⁷⁶

A análise do 1.º de Maio não ficaria completa se não tivéssemos em conta os funerais civis e as romagens aos túmulos de grandes individualidades. Surgida em 1890, a jornada do

³⁷⁵ À boa maneira romântica, os diversos projetos ideológicos justificavam-se invocando argumentos que deliberadamente implicavam a natureza. Se para alguns sectores isso soava a algum anacronismo, muitos viam no 1.º de Maio a renovação prometida, criando assim um novo tempo, com descanso geral. Tempo esse que seria progressivo da realização humana, consubstanciando a utopia, verificando-se no ato ritual a semente da revolução (Catroga, 1999, pp. 254-255).

³⁷⁶ O operariado francês em manifestações desta natureza – 1.º de Maio –, onde se pode incluir a recordação dos mártires na romagem anual ao muro dos Federados da Comuna e outros modelos de cerimónias com finalidade igual. Foram no conjunto entendidas como contramodelos em países católicos, enquanto instrumentos de coalizão de grupo, afirmando o seu ideário. *Vide*: Rechérioux (1997).

1.º de Maio viu-se desde o seu início associada ao culto dos mortos. O sucesso da última década, ou seja, de 1880-1890, quer dos centenários de Camões (1880) e de Pombal (1882), quer as homenagens póstumas a José Fontana, Manuel Fernandes Tomás, José Félix Henriques Nogueira, entre outros, foi capitalizada como uma reconstituição ideológica de sectores como o republicanismo (Catroga, 1999).

O culto dos antepassados enraizava a memória de grupos políticos como os republicanos e, por arrasto, dos trabalhadores também, no caso do 1.º de Maio. A novidade das cerimónias, como esta em estudo, legitimava os envolvidos, inscrevendo-os pela continuação dos antepassados que recordavam, automatizando-se em relação ao existente, que por sua vez estava em decadência (Catroga, 1999). A classe dirigente republicana era constituída de uma massa pouco consistente ao nível ideológico e os trabalhadores portugueses padeciam de igual fragilidade, sem esquecer o desnível profissional e tecnológico e as assimetrias regionais (Catroga, 1999). Os ritos sociais praticados, como as questões fúnebres no 1.º de Maio criavam uma cultura de grupo e reforçava laços de solidariedade.

A importância destes ritos de homenagem póstuma no 1.º de Maio seria o lado simbólico a cimentar os respetivos movimentos (socialistas e republicanos). Embora divididos, socialistas possibilistas e republicanos empenharam-se em cerimónias do género em conjunto, pese embora os republicanos tirassem melhor partido deste tipo de efemérides. A visita à campa de José Fontana, figura socialista, recebeu o seguinte comentário de Sebastião Magalhães de Lima (1898):

Assim como todas as religiões têm os seus santos que respeitam e veneram, assim também o socialismo, a novíssima religião, possui os seus heróis e os mártires que santifica, perpetuando-lhes a memória. No cemitério, ao lado do túmulo do chefe idolatrado, ergue-se uma tribuna; proferem-se discursos sentidos e vibrantes; uma multidão enorme, compacta, silenciosa e recolhida associa-se à piedosa romagem. O quadro é de molde a emocionar todos os corações, ainda os mais frios e avessos a esta ordem de sentimentos. (p. 1)

Devemos notar que este cultismo do 1.º de Maio com estes elementos fúnebres surge em função da marca d'água evocativa dos mártires de Chicago, numa expressão simbólica de uma paixão nascida do homem de então em controlar o tempo teatralizando mesmo a sua

utopia.³⁷⁷ Sem margem para dúvidas, tais homenagens fundadoras apelam pela sua periodicidade a uma contínua filiação e identificação. Gestos desta natureza eram extensíveis a outras figuras, pelo impacto causado pelas suas mortes suicidas. Veja-se o caso de um trabalhador de Évora³⁷⁸ que, tendo-se suicidado muito recentemente, no 1.º de Maio de 1900, foi alvo de um cortejo, em que a sua campa se viu coberta de flores. Ironicamente, discursou o republicano e livre-pensador Heliodoro Salgado, que anos depois poria igualmente fim à sua vida. Antes de enaltecer o ato suicidário, tece considerações gerais que justificam moralmente o valor deste tipo de homenagens e arremata ao dizer que o suicídio justificou-se com: “A significação de um protesto: o protesto contra a atual organização económica que permite que um homem, após toda uma vida de trabalho, tenha de procurar, pelo suicídio, um refúgio na morte contra a miséria, contra a fome” (Salgado, 1900, p. 3).

Como temos procurado demonstrar até aqui, o 1.º de Maio, com as suas componentes rituais, tinha por objetivo catapultar a classe trabalhadora, obtendo um efeito psicológico nos seus membros. Se, por um lado, este símbolo moral dos operários tinha por meta socializar, por outro, cumpria a função de diferenciar. Já sugerimos anteriormente que práticas destas que podemos classificar de móveis, por oposição ao calendário oficial, desempenham uma quebra no consenso geral. A dedução é simples, a hegemonia polarizada do calendário e os feriados existentes no período da Monarquia Constitucional estariam em causa, assim como

³⁷⁷ Um inventário muito consistente sobre a matéria das festas cívicas francesas, com toda a sua utopia adjacente, é o trabalho sob a direção de Guy Dumur, de 1965, reeditado em 1981. Numa das entradas, as festas cívicas são apresentadas por Jean Duvignaud. Tais utopias têm suas ramificações no 1.º de Maio; Portugal seguiu um caminho muito parecido. *Vide*: Duvignaud (1981, pp. 238ss.).

³⁷⁸ Basta fazer um percurso por outras cidades e vilas para constatar-mos idênticas cerimónias do 1.º de Maio com toda a lutuosa envolvente. A promoção de um culto de homenagem aos heróis das suas causas eram uma prática de implementação de uma identidade de grupo e estímulo ao combate do mesmo. No Porto, na senda de Lisboa, regra geral, faziam-se os cortejos que terminavam com as romagens ao cemitério, qual templo – junto às campas daqueles que se notabilizaram no movimento, na maioria dos casos socialistas ou do associativismo popular. Essas figuras do Porto, por exemplo, Francisco Viterbo de Campos, apareciam apresentadas em discurso como referências vivas para o presente (AVDP, 1906, 13 de maio, p. 1). Recolhemos uma pequena amostra de outras localidades onde se solenizou o trabalho em romagens aos cemitérios como complemento da festa do 1.º de Maio, que marcou a fronteira com o calendário existente. Basta ver: Camacho (AL, 1909, 2 de maio, p. 2), A. Correia (AV, 1897, 2 de maio, p. 2).

de certa forma, foi posta em causa a grelha da Primeira República³⁷⁹ através das lutas do 1.º de Maio.³⁸⁰

Todo o aporte social do 1.º de Maio, apesar de algum desinteresse nos anos finais da Monarquia Constitucional,³⁸¹ serviu os interesses dos republicanos, enquanto processo de mitificação social dos heróis póstumos,³⁸² com a finalidade última de implementar novas memórias que se traduzissem em novas tradições. O 1.º de Maio em Portugal, apesar do seu internacionalismo, revestiu-se de uma cultura própria e habilmente montada para ritualizar um tempo secular, de que os republicanos se apropriaram.

Teixeira Bastos e Teófilo Braga chegam mesmo a dizer: “Talvez em nenhuma parte do mundo as manifestações do 1º de maio adquirissem tanto a forma simbólica e quase cultural que entre nós tomou” (C. Nogueira, 1917, pp. 40-41). O objetivo destas cerimónias do 1.º de Maio, onde se insere a vertente lutuosa, é ser um agente que religa de forma sacra os indivíduos, tal como faziam os rituais antigos.³⁸³ Esta via viática era reconhecida como tendo

³⁷⁹ Não se pense que estas clivagens foram algo que se colocou apenas no nosso país. No nosso caso, foi mais pacífico o debate, centrando-se nas clivagens que envolveram o 1.º de Maio, o restante elenco não mereceu grande contestação. França, o grande baluarte dos feriados cívicos, tentou incorporar o 1.º de Maio no rol dos feriados nacionais, matéria que não foi pacífica e se viu gorada (Dommagent, 1976, pp. 385-400).

³⁸⁰ Catroga (1999) chama-nos à atenção para a aparente contradição, pelo facto de a Primeira República conceder aos municípios a possibilidade de decretarem feriado municipal no 1.º de Maio. Segundo Catroga, os anarquistas viram no ato uma espécie de domesticação dos trabalhadores, demonstrando inclusive que, fosse qual fosse a expressão do 1.º de Maio (festa, luto e luta), foi forjada para fazer fronteira em relação à classe dominante (p. 247).

³⁸¹ O 1.º de Maio, com toda a sua sumptuosidade simbólica, favoreceu acima de tudo os promotores republicanos, visto que a classe trabalhadora vivia sob o signo de divisões internas. O advento do 1.º de Maio acabou por ser fator de maiores discussões, contudo não é nosso intuito fazer um inventário dessas lutas intestinas, mas assinalar que elas foram um grande sucesso entre a classe trabalhadora, principalmente entre 1894-1898, pelas razões por nós já avançadas. Podemos dizer que, para além das divergências políticas e do acentuar da crise económica, o 1.º de Maio foi um dos grandes, senão mesmo, o principal responsável pela queda da Monarquia Constitucional. Deu-se o crescimento das forças anarquistas, que foram o grosso do Congresso Operário, ocorrido em 1909. Por fim, o aumento da influência republicana, com maior acutilância após a instalação da ditadura de João Franco (1907). O apelo dos republicanos nunca foi direcionado para a classe trabalhadora, mas para o povo, idealizando-o como grande agente da história. A proposta deles era um regime novo, como a antecâmara de uma enormíssima revolução social. Os seus comícios começaram a banalizar ainda mais os festejos do 1.º de Maio, embora os usassem igualmente a seu favor (Catroga, 1999).

³⁸² As cerimónias do 1.º de Maio acabaram por incorporar elementos oriundos do culto romântico para com os mortos, salientando-se o papel educacional. *Vide*: Vovelle (2000).

³⁸³ Devemos ter presente que a prática educativa do culto dos mortos que temos passado em revista, em que o 1.º de Maio é mais uma das ocasiões, começou a ser objetivada em termos educativos no Iluminismo, todavia receberá uma sistematização no positivismo comtiano. Esse ritualismo proposto ao nível cívico-religioso apostou numa resposta às anomias que derivaram do avanço da sociedade urbana e industrial e dos seus efeitos desintegradores. No terreno das homenagens fúnebres que o 1.º de Maio contemplava, Comte concebia duas fases distintas: a primeira, na oração fúnebre aquando do seu enterro, que chamou de “transformação”, o sacerdote da humanidade falaria das virtudes do finando, sem tecer juízos definitivos; na segunda fase, por ele chamada de “incorporação”, seria realizada sete

fundamentos religiosos: “religioso e comovente nesta peregrinação com que os operários celebram a festa do trabalho” (AV, 1900, 1 de maio, p. 1). A ornamentação floral para os defuntos desempenhava um papel coadjuvante.³⁸⁴ Indelevelmente através delas assinala-se de forma simbólica: “a alvorada de um novo dia que desponta no horizonte” (p. 1).

Há em toda a manifestação do 1.º de Maio, incluindo o lado póstumo, um sentido prospetivo, celebrando-se o progressivo e o épico da história, nas palavras do famoso militante Costa Goodolfim: “Romeiros do bem e da justiça, que em cortejo sereno, grande, imponente, representa a fraternidade que é o laço do amor que deve a todos unir numa mesma aspiração” (AV, 1899, 1 de maio, p. 1). Dito isto, somos levados a crer que o 1.º de Maio objetivava uma causa concreta, em termos da festividade, mas a sua operacionalização obedecia a um ritual simbólico em consonância com outros do género que temos estado a estudar.

Observa-se que tais estratégias elaboradas e postas em prática em liturgias de recordação têm finalidades cívicas evidentes.³⁸⁵ No essencial, tudo o que se tem exposto afigura-se demonstrativo da real importância social dessas ritualidades, às quais aderiram quase todos os sectores da política. Em todo o caso, quem soube tirar melhor partido e exponenciar ao máximo este investimento simbólico foram os republicanos. Esta forte componente cultural e metafórica punha em relevo que havia, deste modo, uma consciência da necessidade de uma recuperação. Pese embora outros fossem os valores que justificariam as situações, recupera-se uma memória entretanto perdida, mas agora alterada, por uma reconcetualização.

A função mitificada que então desempenhou, nunca deixou de definitivamente estar envolta nessa teia na altura, antes se apoiou em argumentos histórico-científicos, muitos deles

anos após a morte, período necessária para se poder exprimir um juízo final acerca dos mérito do falecido. A ideia seria a transmutação definitiva na memória coletiva de quem morreu em antepassado (Comte, 1979, p. 182).

³⁸⁴ Camacho (AV, 1900, 1 de maio, p. 1).

³⁸⁵ O sacerdote positivista ou laico, nestes moldes, era compatível com o congénere católico, desempenhando as mesmas funções, tendo nestes tipos de cerimónias o público como coadjuvante e celebrante. Será útil sublinhar o papel da dimensão política destas práticas, detetando-se similitudes idênticas na sua evolução com a Revolução Francesa. Trata-se de efeitos de um processo regulado de laicização cabal, preparado para invadir, condicionar e impor-se em todos os sectores da sociedade. O capital simbólico sofre assim reajustes consentâneos com a realidade de então. Curiosamente, do mesmo modo que em Atenas o poeta cedeu o lugar ao orador, para que este exaltasse os méritos intelectuais e cívicos, na modernidade podemos verificar que a oratória predominantemente religiosa foi sendo paulatinamente desapossada do seu tradicional múnus a favor de oradores cívicos. A valorização da oratória cívica em detrimento da religiosa, sobretudo nos aspetos fúnebres, e a sua conjugação com a exaltação dos grandes homens pode ser pesquisada em: Bonnet (1997).

duvidosos, para não dizer falaciosos, para se legitimar numa mundividência que se pretendia dessacralizada, soando como contraditória. Esse choque latente entre cientificismo e catolicismo põe em evidência uma das faces, contudo não podemos deixar de lado as suas ramificações de religiosidade cívica. Portanto, estas contradições vão repercutir-se muito além do prisma da história das ideias, já que ritos como o 1.º de Maio pretendiam a socialização de novos comportamentos, de molde a suplantarem, quiçá mesmo erradicar, práticas semelhantes que estavam na posse e na base do poder da religião tradicional.³⁸⁶ Esta feição contraditória é patente e encadeia no exemplo da Revolução Francesa, a grande musa inspiradora das iniciativas portuguesas. Vovelle (1987) observa esse lado desconcertante: “A essa religiosidade popular em estado nascente que vai investir-se nos cultos revolucionários, inserindo o sistema de valores revolucionários nos ‘códigos’ herdados da antiga prática repudiada” (p. 19).

Devemos, por isso, ter em conta a adequação do simbolismo presente no 1.º de Maio às expectativas ao nível escatológico, como se os exemplos já citados anteriormente não bastassem para chegarmos a essa conclusão. Se juntarmos isso às necessidades memoriais tão evidentes e sublinhadas, esse simbolismo é sintomático de uma descatolização dos ritos, secularizando o horizonte temporal e paralelamente laicizando o calendário deliberadamente, mesmo que o hábito ainda não tivesse força de lei. Devemos inscrever estes atos, no seu conjunto, nas críticas ao monopólio enraizado que a Igreja detinha na gestão de todo o capital simbólico das sociedades, cuja militância republicana composta de maçons e de livres-pensadores foi, em grande parte, os grandes mentores do projeto.³⁸⁷

O ideal de cidadania sobressaído no 1.º de Maio e de grande aproveitamento republicano na sua simbologia necessitava do tempo cíclico do ritual, como noutros casos evocativos, para renovar-se. Pressupunha esse mesmo ideal, um tempo contínuo e suficientemente aberto que subjaz ao otimismo histórico moderno. Todas as intervenções

³⁸⁶ O campo dos comportamentos, com derivas temporais e, em particular, no que tange a vivência em sociedade, foi uma obra iniciada na Revolução Francesa, com os seus efeitos imediatos. *Vide*: Vovelle (1987).

³⁸⁷ Sabe-se o peso enorme exercido pelos movimentos associados ao republicanismo e que formavam uma frente comum e audaz no combate pela laicização da sociedade em todos os seus parâmetros: a tão propalada separação do Estado da Igreja, as leis da família e a secularização escolar, a supressão de práticas religiosas, as campanhas pelo Registo Civil obrigatório e a secularização dos cemitérios. Estes são indicadores claros do ritmo que se queria impor à sociedade portuguesa, acentuando assim a diversidade e os antagonismos ideológicos que fabricavam um tempo novo, inclusive na forma de olhar o calendário, conforme temos vindo a fundamentar. Estes movimentos laicos tiveram um papel de relevo como grupos de pressão e de socialização. O caso de França é elucidativo desta tendência crescente. Veja-se: Vovelle (1976).

como a do 1.º de Maio procuravam consensualizar uma visão do mundo e nortear a vida individual, numa aposta integradora ao nível coletivo.³⁸⁸ Os ideais em que assentava pautavam-se e instalavam-se numa lógica legitimadora de um calendário dessacralizado.

Reforçava-se os poderes da coletividade na data com os seus desfiles e romagens, hegemonizando uma alternativa ao poder religioso, político e social estabelecido pela democratização de práticas e do tempo, segundo esse imaginário. A atração a este e outros modelos tornar-se-ia eficaz se a religião fosse varrida e substituída pela divinização terrena e cívica da humanidade.

Lentamente, a visão secularizada do mundo, cujos fundamentos derivavam da crença na capacidade do conhecimento do homem em si, dos postulados a respeito do universo, seus sonhos baseados na ciência, a concetualização ética e social, assim como da política, alterou profundamente a forma como o homem ocidental se posicionou e relacionou perante o espaço e o tempo.

Tudo isto provocou fissuras e posteriores mudanças de fundo, não admirando que nesse processo as expectativas primeiras se socorressem das cerimónias laicas marginais, sendo o seu aspeto último a sobrevivência memorial no calendário e os seus feriados republicanizados. No caso do 1.º de Maio, convém reforçarmos que as propostas precursoras dos finais de Oitocentos, em que muitos republicanos participaram e, de certo modo, se apropriaram, alvitram a criação de condições para se instalar o 1.º de Maio. Nunca durante a Primeira República e no regime seguinte se conseguiu impô-lo completamente em termos simbólicos, muito menos em termos políticos, pela estranha incompatibilidade e reações que provocavam, algumas violentas, outras mais passivas.

Em suma e para finalizar entendemos que o final da Monarquia Constitucional potenciará transformações sociais na maneira de conceber e vivenciar o tempo. Após a

³⁸⁸ Como analisámos, atentos à realidade internacional, o movimento sindicalista português mostrou-se desde cedo empenhado em capitalizar as conquistas no campo laboral, que se iam apregoando e concretizando em alguns países europeus. No nosso caso, conforme já adiantámos a questão da fraca implantação industrial e um urbanismo ainda refém de algum campesinato foram desvantajosos na luta. Se juntarmos a isso a curta tradição associativa muito explorada pelos republicanos, o caminho da classe trabalhadora tinha ainda um árduo trabalho pela frente na conquista dos seus ideais, se bem que no campo das festividades do 1.º de Maio o sucesso foi relativo, sucesso esse principalmente capitalizado nos primórdios. O carácter reformista reivindicado pelos trabalhadores seria utilizado pelos socialistas e republicanos. No caso que mais nos interessa, para os republicanos, segundo a sua estratégia, os ideais de pendor socialista em discussão apareciam como o culminar de um processo que, em vez de significar uma rutura em relação aos antecedentes revolucionários, seria um prolongamento de uma emancipação política (República) e social, que podiam fundir-se no futuro, proporcionando uma continuidade histórica, numa clara simbólica com claras lições na luta contra a enraizada Monarquia Constitucional.

implantação da República em Portugal, a memória coletiva tornar-se-á uma conquista dos novos senhores do poder, através de uma sistematização de práticas que fomentarão uma identidade nova. A memória coletiva recente e nalguns casos tardia, face aos acontecimentos que precipitaram a implantação da República, será revisitada e, para além de ser uma conquista, será também instrumento e objetivo do poder, que merece um estudo aprofundado nas vivências que daí decorreram e que veremos adiante.

4. A Revolução Republicana de 5 de outubro funda uma nova era e novos tempos de ritualização

Antes de nos determos na fixação dos feriados e na forma como foram acolhidos, bem como o alcance social que projetaram, importa observarmos qual foi a correspondência imediata do 5 de Outubro nesses momentos subsequentes. A revolução saída do 5 de Outubro coloca-nos perante um cenário inaugural, sem registo anterior, partindo do ano zero, num limiar que nos propõe um jogo de reflexos de causa e efeito posterior nas datas que se recriam. Por agora não nos interessa o feriado criado em 13 de outubro com os outros quatro, interessa-nos compreender como este tempo primordial, se tornou referencial de uma nova era, apoiando-nos mais uma vez no registo dos jornais.

As eras são, em geral, estabelecidas por um ponto fixo, em função de um acontecimento considerado fundador e criador, com um valor mais ou menos mágico. Esse ponto fixo firmado pela era funciona como um fator de datação do tempo a partir dela.³⁸⁹ Le Goff (1984) diz-nos que no caso francês “até os revolucionários franceses consideravam o início da nova era, que queriam instaurar, um ‘talismã’” (p. 285). Acrescentando que “tais acontecimentos são às vezes míticos, outras vezes históricos” (p. 285). Não será difícil supor que os revolucionários portugueses consideravam o início da nova era, o 5 de Outubro de 1910, o qual queriam instaurar como um marco de tempo que precisava de ser recordado anualmente no calendário. A esse propósito Ozouf (1976) mencionou que a festa revolucionária comemorada no sentido de ser uma nova era estava ao serviço da memória:

³⁸⁹ A Grécia Antiga fixou a origem da sua datação tendo por referência a data em que se conservou o registo dos nomes dos vencedores dos Jogos Olímpicos (260 A.C.). Para os Romanos o cômputo de Varone, no século I A.C., em que Roma foi fundada (753 A.C.), marcou a origem dos tempos romanos. Os Muçulmanos fazem a sua contagem iniciando a era a partir da fuga de Maomé de Meca para Medina, mais concretamente a 16 de julho de 622 D.C. (Le Goff, 1984, p. 285).

“Todos os que fazem calendários de festas concordam com a necessidade de alimentar através da festa a recordação da revolução” (p. 199).

A congénere francesa optou por uma arrojada e nova contagem dos anos, cujo novo ponto de partida foi o ano 1 da República. Esta nova era chamada de vulgar, bem como o seu calendário, havia pecado por excesso e extremo radicalismo, entretanto revertido, muito por culpa do seu malfadado e malogrado resultado.³⁹⁰ Perante esta constatação, o regime saído do 5 de Outubro, muito embora se visse no papel de uma nova era, foi cauteloso na sua ação nesta matéria. Por conseguinte, retrata e aproveita a Revolução para romper definitivamente com o passado e gravar, de modo irreversível, a Revolução, sendo a narrativa dos jornais afetos ao novo regime um dos meios mais poderosos para enraizar essa imagem edílica.³⁹¹ Aqui pode caber a observação de Ozouf (1976), ainda que com as devidas diferenças entre o caso francês e português, entretanto já referidas: “O tempo previsto pela revolução pareceu novo, não só pela escansão, mas também pela estrutura” (p. 190).

A desproporção entre esta peripécia primordial e as interpretações constantes dos periódicos que analisaremos, mostra que a espessura do 5 de Outubro se vai construir sobretudo no plano valorativo, apesar de não cometer os mesmos exageros que a vertente francesa. Por isso é como se o tempo interior do 5 de Outubro se dilatasse através das descrições jornalísticas empoladas dos acontecimentos que suportam e se autossuperam do dia. Deste modo, a velocidade dos acontecimentos dá lugar à lentidão, o ritmo aproxima-se do descritivo, inscrevem-se hiatos, argumentações e silêncios, criam-se suspensões que

³⁹⁰ Não há qualquer margem para a dúvida de que a Revolução Francesa procurou opor a cronologia política à cronologia religiosa, procurando uma audiência mais vasta do que a própria França. A ideia era promover o projeto a uma escala planetária; todavia, esse calendário que marcava o início de uma era e que a Convenção esperava ver ser universalmente adotado não precisou que a humanidade o rejeitasse. A rejeição veio de dentro do próprio país, ou seja, a França. A novidade traumatizante da semana deixar de ter 7 dias e passar a 10, sendo o mês de 3 décadas, originava que no final do ano acrescessem 5 dias suplementares, e a cada 4 anos um sexto dia e a substituição do domingo pelo nome de *decadé* trouxe desordens várias. A eclosão da revolta também se deveu à brutal supressão das tradições ligadas ao calendário que assentavam na tradição religiosa ligadas ao quotidiano, tendo criado grande perturbação e contribuído para uma reação extremamente hostil do país. Assim, o calendário republicano em França, criado por decreto da Convenção a 5 de outubro de 1793 (14 de vindimário do ano II), foi abolido por decreto de Napoleão Bonaparte em 9 de setembro de 1805, tendo o calendário tradicional reentrado em 1 de janeiro de 1806. O calendário durara apenas 13 anos (Ozouf, 1976, pp. 188-190).

³⁹¹ Pomian (1993) apresenta-nos um trabalho compilatório resumido das periodizações salientando os seus dois grandes vértices: o aspeto factual e o conceitual. São múltiplas as facetas das periodizações, desde religiosas, diga-se em grande número, passando pelas ideológicas e políticas, filosóficas, históricas e científicas. Segundo ele na sua análise os factos, que são os acontecimentos, circunstâncias e objetos, são ditados e postos em correspondência com outros conceitos, como a era, época, idade e período (pp. 164-193).

favorecem a mitificação dos acontecimentos.³⁹² A própria estrutura dos acontecimentos que nortearam os momentos revolucionários, assente no retorno sucessivo aos factos iniciais promovidos pelos jornais, acentua um inusitado sentimento de duração nos dias que se seguiram à revolução.³⁹³ Portanto, é difícil permanecer alheio e indiferente a estas palavras cortantes:

O Portugal agora surgido já não é o velho cliché carnavalesco em que era simbolizada a nacionalidade. Por encanto, por maravilha, a pátria redimiui-se, primeiro, no elam corajoso e dedicadíssimo das tropas e dos populares que os conduziu ao campo de batalha; segundo, nas dezanove horas de combate heroico e no sangue generoso que correu; terceiro, na paz e na ordem que se seguiram, mantidas por aqueles mesmos que, algumas horas antes, e ainda condecorados com ferimentos do inimigo, se haviam batido gloriosamente, como leões. As armas que executaram a revolução foram as mesmas que ajudaram a garantir, depois, pela ordem, a heroica ação praticada. Sigamos para a frente, com decisão, fé e patriotismo, na estrada nova em que o povo português, definitivamente, entrou a três dias. É um Portugal novo que ressurgiu, belo e vigoroso. Ajudemo-lo a honrar a sua história! (OM, 1910, 5 de outubro, p. 1).

Perante estas asseverações, não podemos, em rigor, considerar o relato anterior e o que se segue ao 5 de Outubro, uma composição estática, mas uma espécie de teleologia racional e emotiva.³⁹⁴ “A revolução triunfou, à luz criadora, e divina do sol, nascente” (OS, 1910, 6 de outubro, p. 1). A dado passo diz-se que: “A República está feita. O Governo provisório acha-

³⁹² Antes do 5 de Outubro a cadência mistificadora era grande e sob várias vertentes, convergindo por isso com grande naturalidade no momento fundacional do 5 de Outubro. Por exemplo, as crónicas de Luís Morote, em 1907, apresentavam Teófilo Braga como o maior arquiteto do conceito de nacionalidade portuguesa, que remontava aos tempos pré-históricos da Península. Cita Teófilo Braga que utiliza uma metodologia para encontrar a unidade da nacionalidade e por extensão de uma civilização moderna. Tamanho empreendimento seria a síntese da alma individual e da alma social, que juntas são civilizadoras da pátria e da humanidade. Luís Morote recolhe de T. Braga a ideia de que a obra tem seus teóricos, mas também possui outros contributos válidos (OM, 1907, 13 de agosto, p. 3).

³⁹³ O jornal *A Lucta* faz eco dessa realidade inédita, envolta numa abóboda mistificada, com abordagens heroicas e estratosféricas. Os acontecimentos são narrados em números sucessivos de forma massificada. Não deixemos de considerar que a data foi extremamente reforçada pelas mortes e funerais de Miguel Bombarda e Cândido dos Reis, tendo números sucessivos englobando ambos os acontecimentos, com ramificações notórias (AL, 1910, 5 de outubro). *Vide* restante amostra entre os números 1724-1734.

³⁹⁴ Neste particular da narrativa, Scholes, Phelan e Kellogg (2006) defendem que a história das narrativas pós-narrativa cristã e bíblica reteve vários elementos de origem cristã, o que aclara e faz ganhar um sentido ainda mais incisivo, determinante para a orgânica dos relatos dos jornais em estudo. Justifica o desenrolar em que se apropria de uma linguagem religiosa, que se revela chave para a representação da ação (p. 166).

se daqui a pouco proclamado, constituindo-se alguns dos primeiros homens da nossa terra e de cujos comprovados talentos e admirável devoção cívica todos fiamos a redenção nacional” (p. 1).

Não há como contrariar a transformação do estatuto desse dia tão banal como qualquer outro, que assume o objeto de ação de personagens coadjuvantes numa transformação que é colocada ao serviço da revelação de uma nova era.³⁹⁵ O feito estava sacralizado e imortalizado³⁹⁶ e a sua entrada no calendário, pela mão do Governo Provisório,³⁹⁷ era uma questão de tempo, em breve trecho, vigorando ainda nos nossos dias, passado mais de um século. Numa abordagem criteriosa, as narrativas dos jornais têm uma dupla existência: ao nível da história que contam dos acontecimentos do 5 de Outubro, aureolados de únicos, e ao nível do discurso. O tempo dito da história é sem qualquer dúvida o tempo cronológico, sucessivo, linear, mas que, contudo, é alvo de investimentos semânticos, como esta citação do jornal *O País*: “Estamos em plena reabilitação moral” (1910, 5 de outubro, p. 1).

O tema constante dos diversos jornais e que atravessa os níveis de discurso é o momento inaugural do 5 de Outubro, que cambiou um tempo num outro tempo. O léxico empregue é retirado do âmbito religioso, quantificado num repertório verbal vasto, concentrando a atenção no único confronto possível com o momento fundacional: a desproporção. Esta alavanca retórica que é transversal a todos os periódicos conotados com os republicanos sacraliza aquilo que estava submerso na reduzida descrição inicial do momento, introduzindo um discurso cujo funcionamento espetacular é regido: “A alma portuguesa,

³⁹⁵ Algumas resoluções são tomadas no imediato, acentuando a impressão de uma sociedade mudada do dia para a noite. Podemos salientar a revogação da lei de imprensa do franquismo, a dissolução das guardas municipais, pela Guarda Nacional Republicana, o restabelecimento das Leis de Pombal e Aguiar, com respeito aos Jesuítas e às ordens religiosas. Estas implicações sociais terão impacto na vida quotidiana, com derivas várias, uma delas no plano da organização do tempo celebrativo. Veja-se os respetivos jornais: Borges (OM, 1910, 8 de outubro, p. 1), M. Sousa (*O País* [OP], 1910, 10 de outubro, p. 1, OP, 1910, 11 de outubro, p. 1).

³⁹⁶ A visão dos acontecimentos criou como que uma suspensão do tempo, que convida à supressão dos efeitos desencadeados no seu percurso de transformação. Neste sentido, surge espontaneamente um movimento popular que elege o jornal *O Mundo* como polo depositário de duas subscrições públicas homenageando a Revolução: uma para levantar um monumento em homenagem aos revoltosos e outra para fazer face às necessidades dos feridos e mortos, vítimas do processo revolucionário. Será a partir do jornal de 10 de outubro, que, jornal após jornal, se contabilizam os montantes que vão sendo enviados para o jornal. Como explica a tipologia destas ações, sua função é mais do que a resposta aos danos colaterais, sendo a manutenção do equilíbrio edílico de um novo tempo, que para já se ritualiza fora dos ditames do calendário de forma muito diversa (OM, 1910, 10 de outubro, p. 1).

³⁹⁷ O jornal *O Mundo*, de 6 de outubro de 1910, apresenta o Governo Provisório no seu elenco, com destaque de primeira página, constituído da seguinte forma: Presidente, Teófilo Braga; Ministro do Interior, António José de Almeida; Justiça, Afonso Costa; Finanças (na altura Fazenda), Basílio Teles; Guerra, António Xavier Barreto; Marinha, António Justiniano de Azevedo Gomes; Estrangeiros, Bernardino Luís Machado Guimarães e Obras Públicas, António Luís Gomes (p. 1).

sofredora e heroica ao mesmo tempo capaz da resignação suprema e da extrema audácia, despertou ontem” (OS, 1910, 6 de outubro, p. 1).

A instauração da República por si mesma se autoimpôs, observada pelos jornais como um ato que produziu efeito instantâneo de regeneração, que evidentemente será aproveitado para ser reafirmado em calendário mais tarde (AV, 1910, 5 de outubro, pp. 1-3). O poder superior da implantação da República é tal que decompõe a situação retrospectiva das antigas comemorações, definindo o 5 de Outubro como o limiar que compõe o novo quadro festivo refeito. Assim rezam as palavras do jornal *A Vanguarda*: “O dia 5 de outubro de 1910 ficará sendo uma das páginas mais gloriosas da história de Portugal” (AV, 1910, 5 de outubro, p. 1).

O mesmo jornal, numa rubrica chamada “Datas Inolvidáveis”, diz numa só assentada que datas como as mortes trágicas de Cândido dos Reis, Miguel Bombarda, juntando Heliodoro Salgado (12 de outubro de 1906) e o assassinato de Francesc Ferrer (13 de outubro de 1909) são páginas luminosas emparedadas com a suprema data do 5 de Outubro (AV, 1910, 9 de outubro, p. 1).

Se, como sabemos, os feriados e este dia em particular estariam na forja, por parte das elites agora no poder, não podemos menosprezar o aparato criado à volta, sobretudo do 5 de Outubro.³⁹⁸ A receção que o dia recebeu nos jornais, conjugada com a reação popular das cidades, como Lisboa, foi um grande impulso para estilizar o dia.³⁹⁹ Esta abordagem por via

³⁹⁸ Ozouf (1976) debruça-se no primeiro capítulo do seu livro sobre a festa revolucionária em França, no sentido em que estamos a estudar, ou seja, a Revolução enquanto momento que remete quase de seguida para a festa numa clara transferência de sacralidade. A dado passo, Ozouf diz-nos que um movimento revolucionário dificilmente ocupa o lugar de proeminência social se não representar uma promessa ou esperança messiânica. A Revolução implicava igualmente com a sua chegada o cumprimento da promessa e esperança, determinando um tempo absolutamente novo, ao qual tanto o passado como o futuro estão inabalavelmente ligados (pp. 30-41). A abordagem de Vovelle (1987) neste particular difere no sentido de comparar a dialética entre o tempo longo no domínio das mentalidades, onde o peso da tradição fez sucumbir à intrusão do tempo curto das mentalidades, concebido pelos revolucionários, segundo o modelo de Rousseau (pp. 152-165). Já Amalvi (1997) foca a discussão sobre a escolha da data que foi o 14 de julho numa conceção dinâmica e linear da história de França, como o grande emblema investido de significado superior correspondente ao ideal da nova República que se havia fundado definitivamente (385-422).

³⁹⁹ O sentido dado ao dia da implantação da República pressupunha um vaticínio profético feito de exageros. O jornal *O Século*, dois dias antes da criação dos feriados, ou seja, no dia 11 de outubro, dizia que estava para acontecer uma mudança jurídica com claras derivas temporais, com repercussões na sociedade lusa: “O povo português tomou orientação suprema dos seus destinos, arrancando gloriosamente das mãos da realeza, do ultramontanismo, dos inimigos do progresso, o cetro, o poder, a força que há séculos dominava e subjugava o país” (OS, 1910, 11 de outubro, p. 1) e concretiza: “Caiu o reacionarismo, e com ele todo o edifício jurídico, onde as velhas tradições teológicas” (OS, 1910, 11 de outubro, p. 1). Sem grandes rodeios, reafirmava as teses que nortearam a cientificidade do projeto laico oficialmente nascido e com efeitos no capital simbólico: “A ação triunfante da revolução vai operar em pouco tempo todas as transformações de que as nossas instituições jurídicas careciam, e, como consequência, toda a legislação vai ser reformada de harmonia com os verdadeiros princípios da justiça,

dos jornais, poderá aqui e ali, parecer excessiva *a priori*, no entanto, em face dos pressupostos anteriores, ao nível ideológico e propagandístico, os jornais são indispensáveis no ressoar desses argumentos. Segundo este prisma, a luz irradiadora do 5 de Outubro, intromete-se no tempo e reforça-se pela argumentação sucessiva dos jornais, impregnando o dia de uma contundente tensão transformadora, sem que haja da nossa parte qualquer exagero.⁴⁰⁰ A haver excessos retóricos, esses terão que ser assacados aos protagonistas daquele tempo, apostados em tornar o universo temporal polifacetado com esta e outras iniciativas.

Perante o exposto, podemos ler sobre o 5 de Outubro no jornal *O Mundo*: “O povo ébrio de alegria e a salvação de Portugal” (OM, 1910, 5 de outubro, p. 1). Noutro jornal, um mês após a Revolução, ainda se invocava o manto protetor do dia: “Fogo redentor e purificador, lambeu os ares e os lugares que o fanatismo, a corrupção e a vilania tinham profanado” (OM, 1910, 5 de novembro, p. 1). E acrescenta de forma acutilante: “E que seguida ao fogo, ao batismo sagrado, a luz elevou-se” (p. 1). E reforça que: “A tristeza do português, talhada na roupeta e no hábito negro dos peões de outrora, substitui-se por um porte festivo e satisfeito. O povo ri, sorri, canta, entoa hinos” (p. 1). Sem dúvida, percebemos nestas palavras constantes, que as zonas esclarecidas do país viviam uma ilusão eufórica que parecia não acabar, pelo despontar do 5 de Outubro, que seria brevemente estilizado no calendário.

Sem restrições, ainda no mesmo jornal, sobe-se o tom superlativo do dia: “E, mal sossegados, ainda não esquecidos de todos os acontecimentos, anuncia-se a organização, no Algarve, de uma grande excursão republicana a Lisboa... vem aqui aspirar o ar revolucionário, vivificar os pulmões com o oxigénio republicano, emancipador da era nova que o horizonte subiu esplendidamente” (p. 1).

Este artigo remete-nos para três incidências: a República tornou-se um marco fundador e irradiador, Lisboa, o solo sagrado, e os lugares a visitar onde se deram os acontecimentos são um ritual iniciático. Estes artigos são a prova cabal, que, mais do que uma

da equidade, da ciência social e economia” (OS, 1910, 11 de outubro, p. 1). Percebemos, por fim, pelo lado taxativo, um exagero da centralidade do 5 de Outubro e dos benefícios que dele advêm, que serve os interesses na construção da visão do leitor.

⁴⁰⁰ Um artigo marcado pela mitificação do 5 de Outubro, intitulado “Depois do Fogo, a Luz”, concebe que a Revolução purgou o país e trouxe uma nova aurora. O país vivia ainda uma onda de festas diárias relativas ao dia do 5 de Outubro, o jornal noticiava que mil e quinhentas pessoas tinham vindo de Abrantes e duas mil de Santarém para prestar homenagem ao regime erguido. É dito que outras excursões estavam a ser organizadas a partir de zonas remotas do país. Será importante frisar que as festas diárias e o frenesi excursionista se mantinha, passado mais de um mês da Revolução. Parece-nos evidente que os jornais ajudavam a alimentar essa superação da autonomia do dia (OM, 1910, 8 de novembro, p. 1).

linguagem sociológica e histórica, nós estamos perante uma linguagem feita de religiosidade cívica, operada num dos vetores mais poderosos da época – os jornais.⁴⁰¹

Tudo servia para insinuar que a reviravolta operada a 5 de outubro filiava o povo afetivamente a um início auspicioso. Neste sentido, importava tirar proveito das mortes e funerais de Miguel Bombarda e de Cândido dos Reis, ocorridos num momento revolucionário em curso. Dentro desta temática da Revolução do 5 de Outubro coube a temática lutuosa como coadjuvante, multiplicando-se os artigos em números sucessivos com as homenagens e préstimos fúnebres. Num desses jornais, nomeadamente *O Século*, em relação aos funerais diz-se: “Os corpos desaparecerão pela lei inflexível da decomposição. A lembrança da sua memória essa perdurará na história. Todavia, não esqueçamos que a melhor maneira de condigna de honrar os mortos da República é fazer sentir aos vivos o benefício do regime novo” (OS, 1910, 16 de outubro, p. 1).

A ligação dos dois acontecimentos acontece quer pelo facto destes ocorrerem numa proximidade temporal, quer pelo facto das ocorrências serem alinhadas pelos dois cursos narrativos, em que apresentam fios que se atam numa única memória – o 5 de Outubro –, tendo cabimento a afirmação constante do mesmo jornal: “A República, honrará, sobretudo os seus mortos” (OS, 1910, 16 de outubro, p. 1). Esta colagem e identificação simultânea das duas situações, com prevalência para o 5 de Outubro, parece-nos mesmo ser uma forma objetiva de inflacionar favoravelmente o começo do recém-criado regime.

Teófilo Braga, na página 2 do supracitado jornal, fala de uma imortalidade subjetiva alcançada por ambos os defuntos (Cândido dos Reis e Miguel Bombarda), incorporando-os em reforço no fito argumentativo da nação purificada pela República nascente:

Os mortos governam os vivos, umas vezes pelas tradições humanas, como os dogmas religiosos, outras vezes, e cada vez mais, pelas ideias progressivas de que foram apóstolos. Bombarda e Cândido dos Reis que deram convergência social às aspirações da nação

⁴⁰¹ Um dos órgãos mais emblemáticos do espectro republicano é o jornal *A Vanguarda*. Chamado inicialmente de *Jornal Republicano*, muda entretanto este *slogan* para ser considerado o órgão republicano e do livre pensador. Tratava-se de um jornal acutilante com rubricas de Eurico de Campos e crónicas mordazes como “A Missa Democrática”, pontuando artigos demolidores em relação à religião, em todos os quadrantes da sociedade em que estava embrenhada. Não devemos desprezar, no seu vasto acervo de artigos, o calendário que privilegiava o mês com as datas de índole secular, que chamava sugestivamente de *O Nosso Calendário*, por oposição ao oficial. Como o título sugere, o calendário muitas vezes visto como impessoal, instrumental e irracional, passou a ganhar vida, tornando-se relacional, referencial e vivencial, mesmo antes de se tornar um suporte ideológico do poder. Quando é alterado e ajustado à realidade republicana, o calendário estava nos meios citadinos mais esclarecidos razoavelmente enraizado, sobretudo na vulgarização do seu lado conotado com a religião católica.

portuguesa, servindo-a pelas ideias e pelos atos: entrando hoje na vida imperecível da história, eles são, pelo seu inapagável exemplo, os diretores espirituais das nossas gerações vindouras. (OS, 1910, 16 de outubro, p. 2)

Percebemos, por fim, que na hiperbolização dos acontecimentos, colocando o 5 de Outubro na centralidade, se evidencia uma forma de reforço de coesão à volta de uma mitificação láurea. Todos os elementos dramáticos suscitados no 5 de Outubro, mesmo feitos de indeterminação, como as mortes e os funerais destes republicanos, jogaram a favor da complexa construção deste feriado fundador e subsequentes feriados. Deste modo, a República viu-se confirmada pelo acompanhamento que estes factos deram, numa peripécia que deixou de ser ocasional, mas num facto que conduziu diretamente à novidade fundadora.

Num olhar global, damo-nos conta de uma realidade em laicização vertiginosa, que não se foca apenas no calendário laico inaugurado pela Revolução do 5 de Outubro em modo informal. Pese embora a implantação da República e consequentes feriados sejam a ligação mais explícita, entre outros aspetos sociais prementes e estruturantes, o termo laicização conhecerá, em virtude dessas cogitações, uma significação total.⁴⁰² Devemos compreender que oficiosamente este processo terá a sua fase final após o momento inaugurador do 5 de Outubro. Identificar-se-ia, assim, como uma intervenção sobre-humana, que atingiu a sociedade portuguesa nas suas mais variadas vertentes no seu âmago. Na mentalidade revolucionária, a laicização é um dos efeitos mais importantes do acontecimento ocorrido no dia 5 de outubro de 1910.

A leitura dos protagonistas políticos e da imprensa prolongam a mitificação da Revolução republicana esboçada no instante inicial, constituindo um modelo de correção da história do país. Por isso, parece-nos de todo o interesse, no percurso em torno deste motivo-chave, o que vai sendo dito e construído, onde se pode destacar os feriados como tempos a

⁴⁰² Um indicador dessa escalada pode ver-se num artigo intitulado “Lisboa Nova”, em que a Câmara Municipal de Lisboa começa a proceder à substituição de nomes de ruas conotados com a Monarquia Constitucional e o catolicismo, mormente o nome de santos. Nesse artigo, cita-se o extenso rol de ruas com nome de santos. A proclamação do dia 5 de outubro fez com que se reiniciasse a contagem do tempo num registo exclusivista sem paralelo, que o jornal *O Mundo* fez questão de lembrar: “A República, que não mergulhará por natureza, nos vícios que combateu e arrancou do solo da pátria, há de purificar não só a existência das pessoas, mas a das próprias coisas que foram direta obra dos homens” (OM, 1910, 27 de outubro, p. 1). Nesta nota jornalística é dito que o povo, agora rebatizado instantaneamente de republicano, como que num passo de mágica, reclamava que nas esquinas das ruas permanecessem os nomes que recordavam a religião católica e a Monarquia Constitucional, ambos maculados de imoralidade, e conclui: “Já se encetou esse trabalho de renovação. É necessário que ele continue, ficando intacto somente o que, de qualquer modo invoque alguma glória pura, algum heroísmo dedicado ao povo” (p. 1).

ritualizar. Como vimos até aqui, não se pode contornar a pretensão inclusiva que a obra do 5 de Outubro estabelece entre a sua declaração inicial da República e os momentos imediatamente seguintes, muitos reconfiguradores quanto ao espaço e vivência temporal.

O jornal *O Mundo* diz isso mesmo, num artigo que condensa e subordina a reestruturação dos alicerces do país a este início enquanto um facto concreto e cumprido, pois, vinculada a esta experiência já presente insinua-se a certeza de um futuro: “Por conseguinte, o governo provisório decreta leis e ordens, entretanto, providencia ordem política e administrativa para fundamentar os alicerces da pátria nova e honrada da que a Revolução conquistou” (OM, 1910, 27 de outubro, p. 1). Pela mesma altura e no mesmo jornal, Bernardino Machado, numa festa na Voz do Operário afirma que a República se fez no dia 5 de outubro e continua a repercutir-se: “E o estado tem demonstrado no curto espaço de 30 dias que só a República poderia arrancar um povo a todos os preconceitos políticos, económicos e religiosos” (OM, 1910, 8 de novembro, p. 3).

Perante afirmações destas, não será descabido reafirmarmos que a intervenção do 5 de Outubro provocou uma reviravolta no presente histórico. Surge-nos neste ato uma abertura para uma temporalidade absolutamente nova, porque na visão dos protagonistas a conquista atingiu nesse dia a plenitude do seu cumprimento. A sinalizar a atualidade do tempo desta obra da República está a certificação das próprias palavras dos intervenientes, que resumidamente se tem apresentado (OM, 1910, 7 de novembro, pp. 1-3).

Em jeito de conclusão, verificamos em números consecutivos dos diversos jornais que após a instauração da República se assiste a uma capitulação de determinados sectores políticos e religiosos do regime. Noticia-se quase diariamente as adesões em massa, e, quando muito particulariza-se determinada individualidade mais conhecida do partido republicano. Este processo assemelha-se bastante ao ocorrido no Império Romano, quando Constantino decreta o cristianismo como religião oficial, incluindo assim, numa assentada, a população pagã no grupo de cristãos professos. Réplica idêntica tivemos em Portugal, quando D. Manuel, no ano de 1492, obrigou os judeus expulsos de Castela a ser batizados, levando-os a abraçar a religião cristã, formando o grupo de cristãos-novos.

Não nos compete avaliar neste trabalho os efeitos dessas alterações súbitas e apressadas na história portuguesa, muito menos universal; contudo, estas inclusões feitas de forma automática, sem levarem em conta critérios empíricos, sobretudo do peso social dos grupos trouxe dissabores. A imagem superficial que passa é de integração, logo de pacificação e ordem social, todavia, na prática, o tecido social pouco consistente tenderá a corroer-se

internamente, porque ideologicamente é diverso. A agregação acontece em muitos casos por conveniência e de forma artificial e quando a euforia e a visão edílica desvanecem por culpa das tensões conjunturais, perde-se alguma da sua religiosidade cívica.

A Primeira República e a exaltação do 5 de Outubro como arquétipo de virtudes a imitar, serão abaladas, em certa medida, sobretudo nos seus aspetos ritualistas, quando o regime se mostrar incapaz de responder aos desafios precisamente na esfera social. Muito embora assim acontecesse mais tarde, a redefinição de normas, desde o princípio, a partir do 5 de Outubro, emerge como tempo pelo qual, unicamente, os portugueses atravessaram o limiar da sua transcendente experiência do tempo: “A República foi a eclosão de um mundo novo, aberto ao firmamento sem fim e à imensa claridade” (OM, 1910, 7 de outubro, p. 4). O entusiasmo provocado pelo arvorar desse marco inicial foi efusivo enquanto durou.

A instauração da República por si mesma revela-se – não apenas no plano do acontecimento, mas como uma espécie de hermenêutica social – capaz de iluminar o resíduo mais decisivo do coração humano, assumindo-se ao mesmo tempo como o intérprete competente do desígnio do país nas circunstâncias da história.⁴⁰³ Assim não há espaço para as particularidades do fator humano perante a objetividade extra-humana incontornável dos dois relatos que se completam e projetam um no outro – uma utopia, da qual é sempre necessário retirar consequências: a inclusão do 5 de Outubro como centro irradiador do novo calendário.

Como todas as sociedades, também a portuguesa daquela época era regulada por um determinado cânone de normalidade, neste caso de natureza profundamente religiosa, articulado com o calendário. Isso determinava a organização do espaço social e a definição de

⁴⁰³ Não só o calendário recebeu uma roupagem conformada com a nova República. Criam-se e alteram-se os nomes de avenidas, como são os casos de duas delas que são renomeadas: a avenida 5 de Outubro e avenida da República, absolutamente centrais em Lisboa, compridas e com uma geometria capazes de conferir mentalmente metáforas de poder. Na linguística cognitiva, um dos discursos possíveis é a toponímia, onde a história é contada, por vezes, como aqui reconstruída, nascida num diálogo entre a experiência histórica da cidade e o significado que virá plasmado nos nomes das ruas, imortalizando uma memória. A história é reconstruída nestas duas ruas e posteriormente noutras a partir das ideias, pessoas, datas e acontecimentos, sendo a análise crítica do discurso e a linguística cognitiva cruciais no decifrar da identidade e das suas interações com o espaço dos lugares da cidade. A malha urbana de Lisboa, nestes dois casos, como noutros que lhe seguirão, nesta febre republicana, de si complexa, pode ser desconstruída no seu significado que se associa a uma memória histórica relativamente distante. Isto é possível em termos toponímicos, valendo-nos das ferramentas conceptuais, para efetivar uma análise apurada. Com efeito, um percurso desta natureza, num universo mais amplo, que vai para além da análise destas duas avenidas, carece de ser traçado segundo critérios empíricos, onde o discurso cognitivo se movimenta. Destaca-se para além das ditas avenidas a mudança de nome da praça do Príncipe Real para o nome de praça Teófilo Braga. Quanto aos jornais que referem o assunto: Borges (OM, 1910, 7 de outubro, pp. 1 e 3; OM, 1910, 11 de outubro, p. 3; OM, 1910, 9 de outubro, p. 2). Os quadros teóricos conceituais, para enquadrar a questão, são dos mais diversos quadrantes, conforme é proposto em: Schiffrin, Tannen, & Hamilton (2003); Goatly (2007, pp. 72-78); Black (2005, p. 13).

limites. A Revolução do 5 de Outubro insurgiu-se contra as linhas de demarcação existentes, às quais se dava importante ênfase social. Ao romper com a tradição existente, enveredou-se por uma via tida por sacra, que começa no 5 de Outubro de forma unidirecional e rapidamente se assume pelos sectores atingidos multidirecionalmente, entre muitos deles, o próprio calendário.

Como se dizia na revista *Ilustração Portuguesa* nos primórdios da República: “A República é hoje um facto em Portugal. O que foi uma aspiração de almas durante um largo período, para uns uma ânsia, para outros uma quimera, é uma realidade” (1910, p. 490). Não há, por isso, como contestar e contornar que a proclamação da República rompe, demarca e se reveste a si mesma de operador orgânico de uma metamorfose temporal em curso.

5. O tempo segundo o vetor legislativo

Os novos feriados ou datas comemorativas da época podem explicar, mas também estimular, de modo mais ou menos consciente, o trabalho reflexivo, produzir reinterpretações, críticas, reformulações ou reiteraões.⁴⁰⁴ As datas festivas conotadas com a novel República propiciariam a aprendizagem de códigos sociais novos e estimulariam a produção de novas informações e perspectivas. Estava em marcha uma alteração de fundo no calendário com o intuito de atrair, encantar e integrar participantes e admiradores, sancionada por lei.

Este imaginário novo, em termos de memória, tentará consensualizar uma mundividência, sendo necessário verificar se a memória vertida no calendário foi um objeto e um instrumento de governo capaz de ter operado uma mudança completa, sobretudo nas vivências. Poderemos salientar que a política do tempo proposta pelos republicanos mediante as comemorações se apropriará do calendário como um dos seus instrumentos de suporte mais significativos. Nesta fase do trabalho pretendemos, de forma minuciosa, testar até que ponto o calendário cirurgicamente modificado pelos republicanos pôde mudar a memória coletiva de Portugal numa fase final de republicanização.

⁴⁰⁴ Com a implantação da República, a ideologia laicista do republicanismo, para a qual a devoção ao bem público só poderia decorrer da autonomia da consciência do cidadão e a exigência da identificação do novo regime com a nação implicariam a criação de novas simbologias, constituindo marcos que justificariam o corte efetuado. Assim, os primeiros meses do novo regime foram faustos na publicação vertiginosa de uma série de decretos visando a laicização do Estado e da sociedade. Como é óbvio, a assunção de novos decretos fez com que se abolissem aqueles que estavam relacionados com a Família Real, tal como também aconteceu com os de cariz político da Monarquia Constitucional.

A propósito da memória coletiva que abarca certamente a política do tempo, Nora (1997) define-a como “o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado” (p. 89). Portanto, o tempo presente é condicionado pelas datas e festas consubstanciadas em acontecimentos que receberam um determinado significado simbólico, que se pretende imortalizar no tempo. Queríamos nesta fase da investigação não apenas constatar que os homens se contentaram em controlar o tempo por meio de calendários utilitários. Parece-nos que fizeram dos mesmos um depositário dos seus sonhos e das suas esperanças, levados às vezes ao nível da quimera e da utopia.⁴⁰⁵

O republicanismo e depois a própria República assumir-se-ão como um projeto cujo programa se baseou na hegemonização de uma nova mundividência. Hegemonia essa que se vai instalar em estruturas estatais reconfiguradas. O novo consenso que o regime queria trazer à sociedade só seria possível conjugando os tempos económicos e culturais, com os tempos cultuais e toda a sua vertente alegórica e os tempos políticos.

A disposição do Governo Provisório em atingir esse patamar de laicização no seio da sociedade portuguesa era grande, promovendo e publicando uma legislação vasta logo no primeiro mês. Os detentores do poder revelaram pressa em construir a sociedade sonhada, utilizando a vertente legal como um dos meios para a atingir. A promulgação dos diplomas mostrou-se reveladora de uma nova fase nas relações do Estado com a Igreja Católica, pois entre os diversos diplomas alguns são de carácter comemorativo e ritualista, modificando a anterior configuração existente.

O calendário dos feriados ficou marcado por uma forte tendência para consagrar todos os elementos associados à República, direta ou indiretamente. O dia 1 de janeiro foi sugestivamente dedicado à fraternidade universal; o 31 de janeiro foi devotado aos precursores e mártires da República, numa clara alusão à tentativa falhada de instaurar a República no Porto, em 1891, e que se saldou em algumas vítimas mortais; o 5 de outubro foi declarado feriado em honra dos heróis da República e da própria revolução, imortalizados no feriado; o 1 de dezembro foi dedicado à autonomia da nação (também será dedicado à bandeira), subtilmente alterado em relação ao anterior figurino; o 25 de dezembro passou a ser

⁴⁰⁵ Observe-se como se processou a rutura completa do calendário revolucionário com o anterior em França. Desde logo, com o início do ano marcar a Proclamação da República, inaugurando uma nova era, em que beneficiaram de um acaso, que foi coincidir a história da proclamação com a ordem natural, pois o 22 de setembro de 1792 era o início do equinócio de outono. Para observar a mudança dos meses e as festas em França (Ozouf, 1976).

o dia reservado à família, deixando de ser uma data religiosa, ferindo o cristianismo no seu âmago com este conjunto de feriados (DL 7/10, p. 41).

Estas iniciativas legislativas são, entre outras, não só representativas de um período distinto do anterior, mas expressivas de novos tempos de memória. Uma vez observadas as alterações fomentadas no calendário oficial, que se traduziram na construção de uma nova realidade do tempo, é perceptível que deixaram um legado para as gerações seguintes em Portugal. Teoricamente, subjaz a ideia de laicidade, mas em termos práticos assiste-se, mediante alguns destes processos já referidos, à ascensão de ritualidades que controlam o tempo social por um longo período, que se estende para lá da época do próprio regime.

O conjunto de feriados decretados fez da Primeira República uma entidade que se assumia, cada vez mais, no panorama social português, no campo político-administrativo,⁴⁰⁶ conseguindo laicizá-lo e ocupando um espaço importante na memória popular, que agora carecia de uma educação acurada. O regime assumiu-se ativamente intervindo no decurso do ano mediante o calendário,⁴⁰⁷ dando ao ano um carácter cada vez mais civil, ao mesmo tempo que expurgava qualquer ligação ao regime anterior e diminuía a influência religiosa no tempo.

Explorar bem e perceber de que modo a doutrina dos feriados com as suas festas penetrou e incorporou no tecido social português revela-se deveras empolgante, até porque a tradição das festas cívicas em Portugal vinha do vintismo, tendo sido atualizadas na década de 80 do século XIX pelos liberais e republicanos, que procuravam resgatar, através delas, a alma nacional, ainda que à margem do calendário vigente. O corolário das festas era, sem dúvida, o 5 de Outubro, pelo carácter redentor que encerrava. As festas cívicas vão, durante algum tempo, sobrepor-se às festas tradicionais de cariz religioso,⁴⁰⁸ marcando os tempos de memória em termos de uma religiosidade cívica latente.

⁴⁰⁶ De referir que os outros feriados chamados “dias santificados” pela Igreja passam a ser considerados “úteis e de trabalho”. Também o decreto exige que nos documentos oficiais de tribunais, cartórios e repartições, não mais se refira a era de Cristo, mas sim vulgar (DL 19/10, p. 185). Anula-se o juramento de carácter religioso (DL 12/10, p. 97). A supressão do juramento dos lentes, alunos e pessoal da Universidade de Coimbra (DL 16/10, p. 153). A Faculdade de Teologia é extinta, conforme o artigo 1.º expõe: “São anuladas as matrículas efetuadas no primeiro ano da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra” (DL 16/10, Artigo 1.º). O mesmo Diário do Governo faz eco da extinção do ensino religioso nas escolas: “Fica extinto nas escolas primárias e normais primárias o ensino da doutrina cristã” (DL 16/10, Artigo 1.º). Sem esquecer outras iniciativas ligadas à Lei do Divórcio, a proibição da participação dos militares nas solenidades de carácter religioso, bem como as Leis da família, que consideravam o casamento como um contrato puramente civil.

⁴⁰⁷ Mais tarde, outro feriado vai juntar-se: o 3 de maio, festejando a descoberta do Brasil. Ler: *Diário do Governo*, (DL 103/12, de 2 de maio).

⁴⁰⁸ No ano de 1911, mais de duzentas mil pessoas vieram a Lisboa festejar o 5 de Outubro, de acordo com o relato do *Ocidente*. Veja-se: Prudêncio. (1911, p. 217). No Porto, pelas comemorações do 31 de

Nesta fase da investigação precisamos de observar se as datas festivas cumpriram, na íntegra e ao longo do tempo posterior, a sua função pedagógica e unificadora, reduzindo as diferenças existentes. Com efeito, daremos conta disso mesmo num momento posterior e oportuno, no entanto, importa por agora frisarmos que, dada a aprovação do elenco dos feriados ter sido feita à margem do Parlamento por um Governo Provisório e em privado, cria-nos condicionalismos e constrangimentos óbvios na análise interna de como decorreu a aprovação. O facto de os mesmos (os feriados) terem sido decretados em circuito fechado, sem um substrato ou nota explicativa, leva-nos a ter que ler nas estrelinhas, à luz daquilo que se coaduna com a ação doutrinal e a tradição dos paladinos do republicanismo, que de resto já fizemos.⁴⁰⁹ Queremos com isto dizer que sem outros suportes ou fontes, esta é a leitura possível, muito embora não impeça uma outra leitura bem mais importante e recomendável dos tempos que se seguiram.

Esta terá de ser a leitura no imediato, em face destes constrangimentos, o que não impede que se façam análises no terreno propriamente social, ou seja, como os foram recebidos, comentados e praticados na altura devida. Portanto, com respeito ao decreto pouco mais se poderá dizer, até porque os jornais da época, que serão absolutamente determinantes na fase seguinte e decisiva para estudarmos as vivências, reproduzem apenas o texto que plasma a lei.⁴¹⁰ São lacónicos quanto aos comentários, quedando-se pelo elogio genérico da

Janeiro, uma comitiva de quatro ministros do Governo Provisório deslocou-se aos festejos. Mais de mil excursionistas partiram de Lisboa para a celebração. *Vide*: C. Silva (1911, p. 26).

⁴⁰⁹ Teófilo Braga em entrevista ao jornal *O Mundo* esclarece que a origem filosófica da Revolução Republicana em Portugal, como no Brasil e Turquia, é de inspiração positivista. Segundo ele, a criação do regime suportou-se nessas teorias comtianas, que foram difundidas em conferências, jornais e livros, por um vasto leque de personalidades, nas mais variadas áreas científicas. Afirma veementemente que o suporte de algumas ciências conjugadas com o positivismo dava ao projeto republicano um carácter comprovativo. Acredita que no plano laicizador, onde pontificam a separação do Estado da Igreja e o Registo Civil obrigatório, dá-se a sumula de outros atos modeladores da sociedade (OM, 1910, 12 de outubro, p. 3).

⁴¹⁰ No jornal *O Mundo* é destaque de primeira página, na edição do dia 13, onde surge com a legenda de “Feriados da República”, com a forte designação de “Nacionais”. Estava-se, ainda que de forma subtil, a dar corpo em calendário ao regime e o seu alcance no todo do país (OM, 1910, 13 de outubro, p. 1). Por exemplo, o jornal *O Século*, do mesmo dia, na rubrica “Informações”, aparentemente sugere algum desinteresse ao dizer que o Governo Provisório, para além de outras iniciativas legislativas destacadas, só menciona no final a fixação dos feriados: “deliberou, por fim, regulamentar os dias feriados, fixando esses dias e motivos” (OS, 1910, 13 de outubro, p. 1). Pode ser interpretada como irrelevante a legislação dos feriados, sobretudo pela falta de alguma explicação aprofundada dos jornais; contudo, deve-se ao facto de o seu lastro estar já bem sedimentado noutras comemorações ao longo das décadas anteriores.

iniciativa, às vezes até vista num todo maior de outras iniciativas protagonizadas num curto espaço pelo Governo Provisório.⁴¹¹

A título de exemplo, no jornal *O Mundo* de 28 de outubro de 1910, na rubrica “Notas à Margem”, de Mayer Garção, salienta-se que as medidas legislativas, no seu conjunto, do Governo Provisório, que num curto espaço de tempo trouxeram a secularização há muito ambicionada: “Que raro se encontrará na história exemplo duma atividade tão meritória com a que tem desempenhado em tão breves dias” (Garção, OM, 1910, 28 de outubro, p. 1), sem deixar de frisar que embora pudesse pairar uma certa ideia de ditadura nessas medidas, ele entende que o Governo a prazo estava legitimado pelo povo: “Tudo isto, dir-se-á, tem sido feito em ditadura. É certo. Mas há ditaduras e ditaduras. Há ditadoras contra o povo, para manter regimes odiados, administrações corruptas, processos indignos de política odiado e vil” (p. 1). Defendia que o Governo Provisório estava revestido de uma áurea de santidade: “A atual ditadura é uma ditadura para o bem. É uma ditadura de salvação pública, igual às que a história regista como tendo sido o meio de redenção de vários povos” (p. 1).

Este olhar referendado das vastas medidas aprovadas, entre elas, os feriados da República, consensualiza o regime: “Por isso essa ditadura é acolhida como a expressão do consenso nacional” (Garção, 1910, 28 de outubro, p. 1). Refere que as medidas anteriores tiveram cabimento e seguimento, em pouco tempo, noutras no mesmo espírito laico: “Dentro de poucos dias, essa ditadura vai ainda dar-nos medidas urgentes e luminosas como sejam a da separação da Igreja e do Estado, a do Registo Civil Obrigatório” (p. 1). A viragem de regime trouxe novos ventos e com eles os tempos com os seus ritos de passagem, que foram dessacralizados e modificados,⁴¹² por isso, diz-nos, por fim: “É uma ditadura que ao findar,

⁴¹¹ Veja-se, por exemplo, outro título informativo republicano, como era *O País*, onde se regista tão-somente a transcrição do Decreto dos feriados nacionais, relegado para a segunda página (OP, 1910, 13 de outubro, p. 2). Outro caso que nos chama à atenção pelas mesmas razões é o periódico republicano, mais cotado – *O Século*. Na edição de 4 de novembro de 1910, numa nota em que se faz o balanço de um mês de regime, salientando-se o novo ordenamento jurídico com propensão laica em muitos sectores que não são mencionados, onde estão incluídos: a expulsão das ordens e congregações religiosas (8 de outubro), os feriados nacionais, (13 de outubro), a abolição do juramento religioso (19 de outubro), a suspensão do juramento das lentes universitárias (24 de outubro), o deixar de haver dias santificados e passam a ser úteis e de trabalho (27 de outubro). Por isso, o autor do artigo dizia que: “É uma obra colossal, já realizada em tão poucos dias pelo novo regime, e, pelo entusiasmo com que foram recebidas as reformas decretadas, pode-se avaliar a sede de justiça deste país” (p. 1). O jornal *O Mundo*, de 7 de novembro desse ano, também alinha no mesmo discurso abonatório das diversas leis laicizadoras, sem destacar os feriados em relação às restantes. Estes factos expostos não diminuem o peso da lei dos feriados, antes reforça a mesma num projeto laico mais amplo que instalava novos códigos sociais de comportamento alinhados com o tempo.

⁴¹² A lei de separação da Igreja e do Estado, nos tempos mais recentes, recebeu contributos validos que expõem um dos grandes vetores dessa viragem em Portugal, como fenómeno de modernidade, com

como brevemente findará, entregará aos representantes do povo um Portugal novo, livre, desafogado, nivelado com a civilização moderna, ocupando, de direito e de facto, entre outros povos o lugar próprio de uma nação redimida pelo seu esforço” (p. 1).

Outros contributos surgiram na mesma linha de pensamento, como é revelado pelo jornal *O Século* de 27 de outubro, que além de expor os feriados entretanto aprovados e publicados no *Diário do Governo* e jornais, designa que os dias deixam de ser santos e passam a ser úteis e de trabalho. O decreto exposto pelo jornal também confere ao domingo o dia de descanso, apenas nesta fase, para os sectores da justiça e administração pública.⁴¹³ Com efeito, é inegável a existência continuada de uma dimensão social da questão religiosa, que em relação ao descanso laico nos ocuparemos, entretanto.⁴¹⁴

Quanto à medida de dessacralizar os dias santificados, esta insere-se numa estratégia, em que os valores de ordem moral, bem como os de matriz político-jurídica teriam capital relevância na transfiguração da sociedade portuguesa (Salgado, 1888, pp. 60-61). Basta ver o apoio que a medida supracitada recebeu de Nobre França no jornal *O País*, o qual aproveita para deixar algumas sugestões, sempre norteadas por um lacismo fanático, tendo como horizonte a iniciativa tomada com os feriados:

Instituir um dia de folga em cada mês, o 5, por exemplo, que seria denominado dia da República. O de outubro seria consagrado à festejos públicos. O de maio seria substituído pelo 1 dos operários. Cada um dos outros poderia ter uma denominação. Os 5 já decretados valeriam como solenes que são. (França, OP, 1910, 20 de outubro, p. 1)

Os feriados decretados pelo Governo Provisório, tiveram o êxito de fazer radicar um culto revolucionário do regime, sem qualquer tipo de justificação pública dada pelo mesmo

todas as implicações inerentes. Os debates e reações foram muito acalorados e extremados nos dois lados. *Vide*: S. Pinto (2011, pp. 21-72). Se na maioria dos casos as leis buscam criar condições de harmonia social, acabam simultaneamente por ser veículos de imposição de formas e ordens de uns sobre outros, podendo criar atritos, sobretudo quando os poderes religiosos estão há muito sedimentados. Neste particular, *vide* o trabalho de Moura (2010), que vai além da própria lei de separação, ao focar a forma como ela foi aplicada nas várias vertentes (pp. 43-567). Num horizonte de análise mais amplo e de longa duração, consultar: L. Matos (2011).

⁴¹³ Consultar: Lima (OS, 1910, 27 de outubro, p. 5), este jornal refere-se à lei de 26 de outubro; Morgado (1910, p. 176). Devemo-nos lembrar que o descanso dominical obrigatório para todos apenas virá em 12 de janeiro de 1911 (oficialmente, pois é de 9 de janeiro). Haverá uma lei posterior, de 8 de março de 1911, substituindo a anterior, confirmando a possibilidade de o descanso semanal poder ser gozado noutro dia qualquer, que não somente o domingo (DL 55/11, p. 997).

⁴¹⁴ O jornal *O Mundo* dá amplo destaque à medida, com a sua publicação da medida legislativa e o seu alcance na socialização pretendida de um novo capital simbólico (OM, 1910, 27 de outubro, p. 3).

em canais oficiais da época. O êxito da iniciativa permitiu proporcionalmente que outros universos temporais fossem revistos⁴¹⁵ e discutidos aberta e amplamente, como o abolimento dos dias santificados.⁴¹⁶ Por isso, conclui o seu pensamento relativo a estas alterações significativas no calendário, que foram muito além dos feriados, ao dizer: “Teríamos ao todo 17 dias de folga decretados pelo estado para todas as classes sociais, além dos domingos” (França, 1910, 20 de outubro, p. 1). Para estas teses, a justificação e desculpa seriam a Revolução e o seu quadro festivo, como pontos de partida nevralgicos sintomáticos, formulados e impostos sem explicações prévias, mas aceites tacitamente sem contestação.

De acordo com tal procedimento diante das teses decretadas pelo Governo Provisório, um artigo de opinião da autoria de Loff de Vasconcelos admitia no jornal *O Século*: “O divórcio, o registo civil obrigatório, a separação da igreja e do estado, essa trilogia redentora da sociedade portuguesa tem de ser obra do governo provisório” (Vasconcelos, 1910, p. 4). Como se vê, os feriados nesta fase inicial do regime, embora raramente nomeados nos jornais, acabam por estar presentes nas entrelinhas de um projeto laicizador mais amplo, mas sempre ligados à vertente de como se experienciaria o tempo a partir de então.

Sem mencionarmos em pormenor o alcance das medidas em cogitação, percebemos que de uma assentada poderiam com tamanhas iniciativas secularizar suportes estruturantes da sociedade que tinham relação direta com o tempo e o seu capital em construção. Os enformes secularistas estavam claramente a emancipar-se de toda a influência religiosa controladora. Existe também uma explicação avançada noutro número do referido jornal para a lei do divórcio, que pode igualmente servir de explicação para outras medidas seculares, equiparadas às do calendário: “A moral teológica, que está divorciada, de há muito, da moral social, condena o divórcio” (OS, 1910, 22 de outubro, p. 7). Invocando que os argumentos religiosos não se coadunam nesta área, como certamente em outras de âmbito social, onde se insere o calendário dos feriados, para que se mantenha um certo estado de coisas:

⁴¹⁵ O abolimento do juramento religioso no sector público nos primeiros dias do novo regime foi catalogado de grande medida de carácter laicizador. Retiram-se expressões de cunho religioso, conferindo e afirmando que desempenhariam funções ou cargos de forma fiel, declarados sobre palavra de honra (OM, 1910, 19 de outubro, p. 2). No jornal *O Mundo* de 4 de novembro de 1910, em nota de abertura, salienta-se a lei do divórcio, a qual implicava questões religiosas, civis, sociais e, evidentemente, temporais para o rito tradicional do casamento. A página 3 deste mesmo jornal transcreve o articulado da lei. A rapidez com que se tomavam medidas como estas não só revolucionava a organização social, mas retirava peso religioso aos atos e alterava-se a forma de relacioná-los com o tempo (OM, 1910, 4 de novembro, pp. 1-3).

⁴¹⁶ Além dos domingos, a Igreja Católica tinha mais 36 dias santos. Nobre França, nessa proposta em registo laico, propunha os 5 feriados da República, mais 12 dias, um por cada mês, conforme vimos acima, além dos domingos (OP, 1910, 20 de outubro, p. 1).

“Francamente não encontramos um só que seja aceitável como princípio racional, científico, justo e social” (p. 7).

A determinação afincada do Governo Provisório, em termos laicos, incidiu no vetor legislativo. E como ficou até aqui demonstrado, serão os *Diários do Governo* com as leis publicadas e os jornais que propagandeiam o nascente regime que darão nota das ocorrências. Neste particular, serão os jornais a exprimir o sentimento latente de uma ideologia republicana que suportava esses atos.⁴¹⁷ O jornal *O Século* de 7 de novembro de 1910 faz um balanço de um mês de regime instituído, salientando essa veia legislativa como: “Notáveis leis se tem publicado nestes trinta dias, todas correspondendo a necessidades reclamadas para a melhoria social, ou indispensáveis como bases de um regime mais perfeito de liberdade” (OS, 1910, 7 de novembro, p. 1).

Repare-se que ao dizer que todas as leis correspondem às necessidades, estão implicadas neste substrato de pensamento, as questões de natureza religiosa, com implicações várias na orgânica social,⁴¹⁸ em que os feriados laicos, bem como a forma como os dias serão concebidos alteram modos de vida. Voltando nós ao artigo do referido jornal, o balanço feito é considerado positivo, pela rutura social com a anterior ordem, que interferia, entre outras vertentes, na sinalética simbólica: “Em trinta dias a sociedade portuguesa deu para a frente um passo gigantesco” (OS, 1910, 7 de novembro, p. 1). O capital simbólico não só muda de mãos, como recebe também outra conceção, num tempo entrecortado por vários suportes e atores (Calendário, Registo Civil Obrigatório, Casamento Civil, Lei de Separação, Lei do Divórcio, entre outros, fora os horários pessoais e laborais). Acresce dizer que esse tempo se

⁴¹⁷ A laicização, recebida com indignação pela Igreja Católica, fomentando a reação, não será vista da mesma forma por outros sectores religiosos, como por exemplo, os protestantes. Não sendo defensores de qualquer tipo de regime, os protestantes reconheceram o valor do estabelecimento da República em Portugal, devido às promessas de igualdade, sobretudo religiosa. No ideário religioso e social dos protestantes reclamava-se liberdade de culto e de associação (esta última, cara aos valores republicanos), bem como da educação integral, elemento que sempre diferenciou protestantes e católicos naquele período, algo que já vinha do tempo das Luzes. Sobre esta temática de uma construção de espaços de pluralidade religiosa entre protestantes e republicanos e a famosa lei da separação da Igreja e do Estado e todas as repercussões suscitadas, *vide*: R. Leite (2009, pp. 119-202). Num sinal de aproximação das partes, veio uma delegação de elementos de nomeada do Norte do país saudar o Governo Provisório, os quais foram recebidos pelo Presidente do Governo Provisório, Teófilo Braga, e pelo Ministro da Justiça, Afonso Costa, o que não deixa de ser significativo, visto serem dos mais emblemáticos do Governo e, no caso do último, o que mais empreendeu ações no terreno social. As medidas deste governante foram consentâneas com os auspícios protestantes (OS, 1910, 21 de outubro, p. 2).

⁴¹⁸ Um dos aspetos já frisados foi a abolição do juramento religioso imposto aos civis. Contudo, no ramo militar manteve-se o juramento, com a diferença deste ser apenas voltado para o juramento em relação à bandeira. O jornal *O Século* faz questão de vincar que o juramento de bandeira era um item necessário, por demonstrar fidelidade à pátria (OS, 1910, 22 de outubro, p. 5).

estilhaça, reduzido a escalas cada vez menores, em que se torna quase impessoal, apesar de veloz.

O registo apresentado, pode *a priori* sugerir descontrolo, contudo mantém-se o tempo controlado na articulação dos sectores, embora distribuído em rede com fundamento laico. O capital simbólico tornava-se autónomo, em certa medida, porque de neutralidade nada tinha, uma vez que os movimentos laicos tinham as suas ideologias maçónicas, positivistas e republicanas, na maioria dos casos. Esta complexa rede tinha no topo da pirâmide o regime saído do 5 de Outubro, que foi responsável por aglutinar as tendências e preparar boa parte do caminho, que depois de assumir o poder legislou em conformidade com a síntese dessas ideias. Portanto, o calendário aparece no conjunto dos jornais e de outras leis laicas como uma obra única e condensada, muito embora pouco comentada pelos seus autores quando a lei saiu; este será depois explicado quando os seus dias festivos forem festejados pelos formadores de opinião dos jornais.

Neste quadro dicotómico, que relaciona a questão religiosa com a social, o articulista do jornal *O Mundo* não só elogia a proscrição da Casa de Bragança, vista como uma conquista classificada de avanço civilizacional do novo regime, como descreve o modo como nesse processo o universo religioso, o seu principal aliado deveria ser banido: “a República tem de proceder a largas reformas, não só no estado político como organismo social do país, que o regime monárquico manteve num propositado atraso e obscurantismo” (OM, 1910, 24 de outubro, p. 1).

Este olhar genérico e que pode enganosamente parecer equidistante em relação ao calendário, contrariamente a isso, leva-nos a crer que engloba o capital simbólico em que se situa igualmente o calendário, por tudo o que temos vindo a expor. A dado passo, o mesmo jornal especifica algumas das obras do Governo Provisório, pelo punho de António José de Almeida (Ministro do Interior) e Afonso Costa (Ministro da Justiça). em termos laicizadores (OM, 1910, 24 de outubro, pp. 1-2). No caso de Afonso Costa, diz mesmo que “o seu trabalho como ministro tem sido monumental” (p. 1), salientando um tempo laico e transversal: “Redigiu a expulsão dos jesuítas e regulou a proscrição do clero regular; foi abolido o famoso juramento religioso” (p. 1), classificado e valorado como “obra útil, e que em todos os pontos se adapta às aspirações democráticas e aos princípios da boa justiça” (p. 1). Sem qualquer hesitação, acentua que “não se ficará por aqui, positivamente. É o trabalho já feito bem como o pouco tempo em que ele foi realizado demonstram a quantidade e qualidade da ação republicana e de progresso social” (p. 1).

Quanto ao Governo Provisório, as suas opiniões são feitas no conjunto das medidas e reservadas, porque pensava-se que o trabalho de aculturação já tinha sido feito, por isso apenas quando fosse época de festejar é que se juntariam ao povo numa reconhecida convivialidade (OM, 1910, 2 de novembro, p. 3). Deixavam que os comentários e argumentos fossem avançados pelos jornais, salvo quando fossem entrevistados, mas mesmo assim eram genéricos nas suas observações (OM, 1910, 29 de outubro, p. 3). Além disso, o supracitado jornal conclui, sem qualquer tipo de reserva: “A República não o será, somente, pela etiqueta; sê-lo-á, essencialmente, pela obra da liberdade e da justiça que há de realizar” (OM, 1910, 24 de outubro, p. 1).

No calor dos acontecimentos, gozando o Governo Provisório da capacidade mobilizadora e combativa do laicismo português, que vinha galgando terreno, empreenderá aquele que seria considerado o grande momento de uma revolução cultural acentuada, com incidência em qualquer um dos níveis das vidas individual e coletiva, que foram trabalhados antes.⁴¹⁹ A obra do Governo Provisório, feita de laicidade, em que o calendário e os seus dias assume um papel de relevo, é uma nova hagiografia, que nunca se subtrai ao fator realidade, mas fá-lo entrar na sua arquitetura, ferindo dogmas da Igreja demasiado importantes.⁴²⁰

A decisão tomada por lei, através do Governo Provisório, relativa aos cinco feriados da República, embora feita em circuito fechado, foi das primeiras medidas com peso simbólico e estruturante. Seguiram-se outras medidas implicadas com o dia a dia do calendário, como foi a abolição dos dias santificados, tornando-os comuns. Acresceram igualmente outras medidas, por nós referidas, de fundamentação laica, em espiral, pese embora não tivessem incidência direta no calendário oficial, mas que formam um apêndice ao

⁴¹⁹ O momento que antecedeu a implantação da República, de postulados agnósticos e ateístas, era há muito um lugar-comum na literatura laicista. Esses momentos finais da Monarquia Constitucional foram marcados de grande agitação ideológica e política, com acusações contundentes contra os dogmas do cristianismo, ilustrando-nos ao ponto em que chegou o laicismo português. O dogma da infabilidade papal e da Imaculada Conceição de Maria foram dos mais atacados pelos livre pensadores, sobretudo o último. Consultar: Salgado (1905). A Associação Promotora do Registo Civil protestou em Conferências anticlericais contra o dogma: Camacho (AL, 1908, 9 de dezembro, p. 2). Outros dogmas foram também contestados, como a criação do mundo em seis dias, a costela de Adão inserida no corpo de Eva, o trabalho considerado uma pena de aflição, o dilúvio bíblico e a arca de Noé, o facto de Josué ter feito o sol parar.

⁴²⁰ Os argumentos para decisões destas não precisavam de ser novamente esgrimidos na lei por parte do Governo Provisório, visto que essa fundamentação estava baseada na autoridade da antropologia, meteorologia, geografia, filosofia da história, química, física, medicina. Todas essas questões já tinham sido propagandeadas há muito. Recorreu-se, durante largo tempo, à ciência para fustigar os dogmas do catolicismo, atitude que explica o paradigma em que assentava o laicismo português. Por isso, percebe-se a naturalidade nas decisões do Governo Provisório, quanto a matérias como o calendário, sem que se lhe exijam explicações, nem os governantes sintam que as têm de dar (AL, 1907, 2 de setembro, p. 1; AV, 1909, 21 de março, p. 1).

mesmo tempo, pelos tempos dessacralizados que agora convocam em relação aos atos da vida social.

A visibilidade do calendário apenas trouxe a modificação de cinco datas cruciais, mas é inegável que desvitalizou e desvirtuou o seu anterior figurino em termos gerais, que vinha sofrendo insistentes e rudes golpes do exterior, como a investigação tem vindo a referir, a referenciar e a comprovar.⁴²¹ Ao analisarmos atentamente essa nova calendarização, feita em gabinete pelo Governo Provisório, sobressai um dos marcos que objetiva de forma mais concreta o calendário oficial – os dias santificados. Esse monopólio representativo da Igreja Católica, cuja centralidade estava em Cristo e nos seus apaniguados servos, deixou de ostentar e gerir o tempo coletivo. O Governo Provisório, tinha, assim, a consciência de que legislar sobre esta matéria lhes dava uso regulamentar de um instrumento que os capacitava relativamente ao ritmar do quotidiano, segundo o sentido laico do tempo.

O Governo Provisório teve por tarefa decretar os feriados e ditar alterações do calendário, sem qualquer preocupação em justificar o que parecia tacitamente aceite. Indiretamente, endossou aos jornais a arte refinada de comentar e aprofundar as razões das medidas. Raramente os regimes podem contar, como neste caso, com um estatuto favorável de referência miliária nos meios de divulgação em massa. Se formos colocados perante uma tonalidade governamental mais contida, com os jornais afetos ao regime, somos agora colocados perante uma apresentação sincrónica imediata. Surge-nos, assim, como a visão que temos de um retrato, mas em estado de construção, caracterizado pelos traços constitutivos que o microcosmo do calendário e o macrocosmo das leis laicas avançam, num jogo de intertextualidades convergentes.

6. A vivência dos feriados segundo uma liturgia cívica em Portugal

Como foi sendo exposto até aqui, a República não porá em causa o calendário estabelecido nas suas bases estruturais, contudo erradicará da sua simbologia a conotação sublinhadamente evidente de conteúdos religiosos. A substituição é feita de forma subtil numa

⁴²¹ Um dos últimos golpes foi nos finais da década de 1900, em que o anticlericalismo português chegou ao auge, pela sua capacidade mobilizadora e combativa de anos a fio, propôs uma semana laica para contrapor à Quaresma. O jornal *A Vanguarda* noticia: “Várias agremiações democráticas e de Livres Pensadores deliberaram, de acordo com a comissão de propaganda da Junta Federal de Livre Pensamento, celebrar, com uma série de conferências, a próxima semana em que a igreja comemora a paixão de Cristo” (AV, 1910, 20 de março, p. 3).

alusão insinuada de culto cívico de outras entidades que procurava elevar a essa condição. Na maioria dos casos, resumia-se a entidades abstratas, como a Humanidade, a República, a Pátria e a Família, esta última, agora secularizada da sua origem divina.

Um dos possíveis caminhos para refazer o calendário de acordo com essa mundividência vivencial seria estabelecer o início do ano, balizando desde logo o calendário, o que na realidade se fez segundo critérios que levaram em conta os equívocos do calendário revolucionário francês.⁴²² Já no ido de 1904, sensivelmente seis anos antes da Revolução portuguesa, Feio Terenas traçava uma das possibilidades de estabelecer o início do ano, segundo os ditames laicos.⁴²³ Este político republicano, seguidor dos pergaminhos da Maçonaria, opinava que havia apenas dois momentos onde se poderia assinalar esse início do ano novo: seria o solstício de inverno, em função de ser o mais pequeno do ano, que poderia simbolizar a infância, ou o equinócio da primavera (*O Vintém das Escolas* [OVDE], 1904, 7 de janeiro, p. 1). Para sermos precisos, seria ou o 22 de dezembro, ou o 22 de março. Sobre este último dissera: “Início da palingenesia naturalista da ressurreição universal da vida” (p. 1).

Ainda no *Vintém das Escolas*, citava-se Vítor Hugo, que aceitava como facto consumado aceitar-se como natural o tradicional mês de janeiro como marco inicial de um modelo vivencial. Reler o seu significado mítico, não se configurava incompatível com o olhar progressista e linear do tempo. Como já foi por nós observado, o mês de janeiro era dedicado a Janus, uma divindade bifronte, cujas duas faces estavam viradas para polos opostos, ou seja, uma para o passado e outra para o futuro, tendo nas suas mãos as chaves que davam acesso ao reino dos céus (OVDE, 1904, 7 de janeiro, p. 1). A coincidência jogava a favor de uma abertura do ano, iniciando-se assim uma nova série de tempos (p. 1).

⁴²² O calendário francês, de origem revolucionária, encontrou uma solução perniciosa quando optou por fazer coincidir o início do ano civil com a proclamação da República francesa, logo eivado de preocupações de ordem política. Esta decisão primou por um desajuste em fazer coincidir o ano novo (numa época nada propícia para evocar nascimento) com o outono. As Edições do Observatório de Paris publicaram há cerca de três décadas um trabalho que compila os documentos da época revolucionária e feitura do calendário. Através deste trabalho podemos observar em que se firmaram as balizas do calendário republicano, com todas as suas contradições, que vão muito além do polémico início do ano. *Vide*: Service des Calculs et de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes. (1989, pp. 22-33).

⁴²³ Tendo nos horizontes o polémico projeto francês caído em desgraça, diz-nos no *Vintém das Escolas* que fora um erro grave colocar o início do ano no outono, época em que a natureza oferece, na maioria dos casos, indícios de decrepitude e morte. Noutra latitude crítica, os meios católicos criticaram a escolha do 1.º de janeiro, sendo mais lógica a escolha do dia do nascimento de Jesus (OVDE, 1904, 7 de janeiro, p. 1).

Segundo os auspícios elaborados, firmado o início do ano, em função destas fundamentações, o quadro dos feriados e dos restantes dias dessacralizados estava estabelecido. Importa-nos perceber como se viveram esses momentos que se pretendiam especiais na arena político-ideológica, tendo como pano de fundo uma religiosidade cívica. Entramos nós numa fase deste trabalho que é essencial, sendo de primordial importância ver como este capital simbólico do tempo foi vivido, sobretudo nos meios urbanos, após todo o capital de simpatia e adesão angariado.

Chegámos a um momento em que não é já um dilema ou impasse, depois da insistência, agora chegou o tempo da marcação do calendário republicano e num propósito claro de envolver o tecido social, o enigma está desfeito. Resta precisamente este interstício entre a marcação e as celebrações inaugurais para que venha a revelar-se como possibilidade de inscrever uma nova demanda vivencial. Não basta analisarmos apenas a mentalidade segundo a perspectiva de quem idealizou e consumou a revolução. É necessário perspetivarmos o fator mobilizador do entusiasmo coletivo. Por outras palavras, pretendemos agora ver o nível de impregnação e desenharmos a extensa gama de atitudes da população que, não tendo vivido a Revolução portuguesa no calor dos acontecimentos do dia faustoso, viveu sob a égide das festividades da Revolução.⁴²⁴

Esta linha divisional pode efetivar-se segundo várias linhas de clivagem, contudo abordaremos a linha que mais nos interessa – de cunho sociocultural –, num esforço coletivo de aculturação com uma finalidade cívico-religiosa.⁴²⁵ A Revolução portuguesa representou um corte na existência profundamente sentido e, como teremos oportunidade de verificar, tais mutações profundas sentem-se na espuma dos dias memoráveis,⁴²⁶ muito embora as estruturas

⁴²⁴ A descristianização em França, proposta pelos revolucionários, não foi uniforme em todo o território. Um número razoável de departamentos foi atingido, é certo, ficando de fora boa parte do país rural e algumas cidades importantes. Podemos adiantar que foi um fenómeno sobretudo parisiense, sem ser, contudo, suficientemente profundo para se operar uma mudança acentuada de paradigma de feições cívico-religiosas. Portanto podemos concluir que as vivências em França não foram uniformes, nem tão pouco de efeito prolongado, quedando-se por efémeras. Um trabalho empreendido por Vovelle (1976) versa sobre estas questões vivenciais.

⁴²⁵ Vovelle (1976) fez uma análise desta natureza, abordando o caso francês, em que salienta a vivência do quotidiano da Revolução segundo o prisma do sofrimento. Debruça-se sobre o silêncio da Revolução, sentido pela classe mais baixa, a dureza dos tempos vividos no campo e a discrepância na forma de vivenciar a Revolução e os seus momentos memoráveis entre as várias regiões. É preciso notar que em 1789, em França, o contexto era de acentuada crise económica e social, fator semelhante foi vivido pela Revolução de 5 de Outubro, em Portugal. Voltando às conclusões de Vovelle, as dificuldades foram para uma grande maioria, um dos principais aspetos da Revolução Francesa (1976, pp. 189-254).

⁴²⁶ Já aqui dissemos em diversos momentos, pontuando o nosso trabalho, que a Revolução portuguesa não foi fruto de uma conspiração da Maçonaria. Apesar disso, não podemos escamotear que uma parte

da sociedade não mudem de um dia para o outro. Talvez esse caso último seja um dos motivos para alguma desilusão sentida nos tempos não muito distantes da instauração da República em Portugal.

O jornal volta a ser a fonte inesgotável que contribui decisivamente para o estudo deste género de análise. Este é, efetivamente, um acervo monumental para aferir a sensibilidade realista destes momentos de celebração cívica. Esta obra, fruto deste tipo de abordagem por nós empreendida, funciona pelo sistema de imagens em forma de discurso, como princípio unificador, pois os mesmos relatos repetem-se nas diferentes situações na amostragem de diversos jornais.⁴²⁷ Dizer que os jornais apostam numa narrativa que não corresponde a factos vividos na esfera social é alegar que eles não se fixaram na experiência e se basearam numa teoria desfasada de empirismo. Mais do que prévias ou apressadas respostas, importa-nos comprovar que esses jornais vão muito além de esquematismos de fórmulas acabadas, mas na sugestão incessante de um caminho em que as reportagens nos dias dos feriados e nos espaços em que ocorrem os rituais, documentados por fotos, nos reportam às vivências.⁴²⁸

Os jornais que servirão de fonte principal, implicarão as experiências e testemunhos de uma sociedade que inicialmente se encantou com um calendário laico. Os jornais articulam

considerável dos quadros da Revolução de 5 de Outubro possa ter sido de origem maçónica. Percebe-se, pois, que a influência do simbolismo e do discurso da Maçonaria é nítido nas vivências fomentadas. A ascensão brutal da Maçonaria em Portugal, como na sua congénere francesa, por exemplo, consubstanciou-se no declínio e na democratização das confrarias na segunda metade do século XVIII. Esta evolução profana corresponde a uma mutação em termos de laicização, em que as elites encontram nas lojas maçónicas o suporte mais adequado às necessidades de carácter cultural e à sensibilidade das Luzes, desertando de universos religiosos, como o catolicismo. Algumas sugestões interessantes sobre a matéria: Faria (2006), Grainha (2011), Ventura (2016).

⁴²⁷ Veremos os cinco feriados, entre os anos de 1911-1914, num universo que contemplará os jornais de maior tiragem e projeção da altura, na esfera republicana. São meios de comunicação que vão desde a fação mais moderada à mais radical do republicanismo. Portanto, os contributos advirão dos jornais *O Século*, *O Mundo*, *A Vanguarda*, *A Lucta*, *O País* e, a espaços, do jornal *Ilustração Portuguesa*. Estas fontes fazem dos dias feriados uma leitura doutrinal da corrente republicana, com fotos várias que atestam o momento histórico vivido de realismo cívico-religioso.

⁴²⁸ Depois do fracasso do calendário republicano criado durante a Revolução Francesa, os nossos teóricos e entusiastas jornalistas entendiam, evidentemente, que não fazia sentido enveredar por iniciativas da mesma índole; contudo, temos de admitir que, quer em termos teóricos, quer em termos práticos, algo do seu espírito se manteve nos jornais. O laicismo luso e a sua memória de esquerda pretenderam deliberadamente recalcar o significado religioso dos momentos nevrálgicos do calendário, criando e calendarizando em seu lugar alternativas festivas de fundo exclusivo, tanto laico, como cívico. Uma boa parte das populações mais esclarecidas e envolvidas com os movimentos laicos e a Maçonaria das grandes cidades mostrou-se empenhada em participar ativamente nessas ocasiões, como os jornais quase que exaustivamente exploram. Um dos exemplos é o jornal *O Mundo* dos dias 1 e 3 de dezembro de 1910, em que ocupa as três primeiras páginas com a primeira grande festa da República – o 1.º de Dezembro –, agora republicanizada. Veja-se: Borges (OM, 1910, 1 de dezembro, pp. 1-3; OM, 1910, 3 de dezembro, pp. 1-3).

estas vivências organicamente em três planos fundamentais: a história, o discurso e os apontamentos de reportagem. Esta mecânica conjunta faz-nos compreender que o processo e a estratégia têm em vista um sentido, que está antes mesmo dos jornais e vai para lá deles. Temos de concluir que o que se diz nos jornais sobre as celebrações é inseparável de forma como se diz e como se vive. No caso dos jornais, como se verificam essas repercussões? Parece-nos que a mais importante é, sem dúvida, a consciência de que não é possível captarmos a originalidade teórica do republicanismo sem havermos captado a maneira original como os relatos são formulados e descritos no espaço social em que se observa como se experienciam os feriados.⁴²⁹

Como hipótese de avaliação dessas vivências em calendário afigurou-se para nós mais plausível enveredar por um critério sustentado por uma grande amplitude de textos entre os anos de 1911-1914, ou seja, desde o período áureo dos festejos cívicos e o início do seu declínio. O número amplo e seguro de atestações internas, que vamos começar desde já a apresentar, abrange jornais vários.

6.1 O feriado do 1.º de Dezembro reconfigurado em definitivo e vivenciado

Em virtude do exposto, na primeira vez que se festejava o 1.º de Dezembro, ainda em 1910, praticamente dois meses após a instauração da República, o jornal *O Mundo* tem como título “Pátria e República”. Explica que a data que anteriormente tinha a finalidade de enaltecer a liberdade e a independência de Portugal era uma pálida ideia, mas acima de tudo um embuste arquitetado pelos maquiavélicos monárquicos (OM, 1910, 1 de dezembro, p. 1).

⁴²⁹ Se, no nosso caso, para termos uma noção clara das vivências dos feriados temos de recorrer sobretudo aos jornais, pelas razões expostas, em França tudo foi feito com ligeiras *nuances*. Vovelle (1976) diz-nos que as questões em causa foram muito faladas em discussões parlamentares, sobretudo a objetivação da grelha dos feriados. No geral, o investigador em causa dividiu o *corpus* da seguinte forma: 1) categorias: racionalismo de discurso, com influência das Luzes; 2) princípios: apelo à afetividade; 3) finalidade: completamente conscientes dos objetivos laicos a serem alcançados; 4) a recusa: da sacralidade tradicional e referências a Deus; 5) sacralidade da história: messianismo e projeção futura de um progresso; 6) sacralização das formas ritualizadas; 7) três modalidades em formação: a mística em excesso do novo homem, uma ética laica, semelhante à cristã, sem Deus, mas usando excessivamente termos católicos. Essa purga e reutilização numa ótica secular não deixou de estar impregnada de religiosidade. Vovelle tomou como amostra 50 discursos. No mesmo sentido, podemos equiparar o discurso dos nossos republicanos. A título de exemplo, basta tomarmos por referência os discursos parlamentares de Afonso Costa após a implantação da República, para que possamos chegar às mesmas conclusões. No meu trabalho de tese de mestrado, pude ler todos os discursos deste republicano, tendo mesmo avançado para um resumo das questões a que chegou Vovelle, se bem que num trabalho menos extenso, exposto em grelha e categorizado da minha parte. Consultar estas obras: Vovelle (1976, pp. 148, 205-207, 217, 232, 235), A. Marques (1976), R. Freitas, (2013, pp. 61-65).

Sem qualquer tipo de pejo diz: “O dia primeiro de dezembro há muito ano deixou de ser comemorado pela alma popular, afastada sistematicamente de todas as cerimónias que apareciam com o batismo do elemento oficial monárquico” (p. 1). No seu comentário anónimo recorda que este “regime perdera todo o crédito e todo o respeito no coração do povo; e quaisquer manifestações públicas, por mais nobres e patrióticas que fossem, sempre decorriam friamente, desde que seus iniciadores ou organizadores tivessem parentesco político com o paço ou com o governo do paço” (OM, 1910, 1 de dezembro, p. 1).

Por este conjunto de palavras depreendemos que a comemoração ritualizada com pompa e circunstância era sincronicamente uma anacronia na diacronia do país. A data pela altura da Monarquia Constitucional seria, a seu ver, apenas um pretexto e desabafo momentâneo, animado pelo fogo de artifício e músicas (OM, 1910, 1 de dezembro, p. 1). A proclamação da República mudou tudo, a data sofre uma mutação interpretativa, ou melhor, readquire a sua génese e o seu génio, que haviam sido conspurcados pelo anterior regime: “A pátria aclamada no dia 5 de outubro, é a antiga pátria portuguesa, é a pátria que a nossa raça tornou gloriosa à face do mundo inteiro. A pátria regressou à posse do povo, a quem pertencia” (p. 1).

A festa do 1.º de Dezembro volta a ganhar sentido e mobilização, porque agora festeja-se a pátria que se volta a orgulhar de si mesma e ostenta o símbolo maior desse ressurgimento – a bandeira.⁴³⁰ “Já pode erguê-la agora nos seus braços, envolvê-la com a bandeira da revolução libertadora” (OM, 1910, 1 de dezembro, p. 1). A República, qual messias confere uma nova existência à data, porque a pátria reviveu pela República que se desfralda bem alto pela bandeira: “Hoje, sim, que já se pode com a alma toda e com o concurso de todos os cidadãos comemorar a bandeira, que é o símbolo da pátria e da integridade do território nacional” (p. 1).

⁴³⁰ Numa fase de implantação da bandeira aliada à data eram necessárias algumas explicações. O jornal *O Século* de 30 de novembro de 1910 expõe que a comissão encarregue de criar a nova bandeira tinha concluído o trabalho (p. 1), embora ela apenas fosse aprovada em junho de 1911 (p. 1). Nem todos concordavam com a comissão, mesmo entre eles havia divergências, no entanto, França Borges, no jornal *O País*, falava abertamente das suas discordâncias em relação às cores (OP, 1910, 13 de dezembro, p. 1). Num dos números desse mesmo jornal, em finais de dezembro, numa carta anónima aberta contestava a retirada da Coroa e mantinha inconsistentemente o escudo (OP, 1910, 28 de dezembro, p. 1). Devemos lembrar-nos que ambos radicavam numa tradição muito mais antiga do que a Monarquia Constitucional. A discussão, como podemos verificar, prolongou-se muito para lá destes curtos exemplos, porque se pelo lado da mudança da bandeira e a sua republicanização estariam todos juntos, no entanto, em determinados pormenores históricos relevantes esse consenso já não era unânime.

Devemos questionar-nos acerca do porquê desta lição da bandeira ser anteposta nesta data, quando apenas será aprovada definitivamente em junho de 1911. A nova interpretação da data deveria consubstanciar-se e ajustar-se aos valores trazidos pela corrente republicana. Por isso, um extenso artigo não assinado de duas páginas no jornal *O Século* do dia 1 de dezembro, com o título “A Festa de Hoje”, dizia: “Glória à bandeira da pátria! Glória aos heróis da independência! As manifestações do primeiro dia de gala nacional, depois do advento da República, perpetuarão uma era de paz e de ressurgimento da nossa raça” (OS, 1910, 1 de dezembro, p. 1). Já tínhamos adiantado anteriormente neste trabalho que a data vinha sendo paulatinamente apropriada pelos sectores civis, mas padecendo da sua matriz original. As derivas permitiram que se abrissem fendas para que a propaganda republicana fosse explorando outras variantes, modificando o seu sentido.

Com efeito, após a implantação da República, tendo o poder mudado de mãos, fazia sentido que a data fosse alvo de uma nova leitura, até para se justificar no conjunto dos feriados civis de inspiração republicana aprovados. Um artigo do jornal *O Século* de 30 de novembro de 1910 apresenta as conclusões que chegaram à comissão que elaborou a nova bandeira, que se queria nacional em vésperas da sua aparição. O projeto em causa, podemos dizer, foi concluído em tempo recorde, mesmo a tempo de ser apresentado como símbolo de uma história recente e recontada (p. 1). O referido jornal, através de um articulista anónimo, sintetiza os ideais em que a data agora assentava, tendo por suporte a bandeira. O autor reconhece a dificuldade em fazer convergir na bandeira, que agora era o principal ícone da nação, a síntese social do povo, tendo que nela resumir a vontade nacional agora em vigor: “Tem que exprimir as ideias de independência, do domínio da constituição social do regime político. Tem de ser ao mesmo tempo a evocação lendária do passado, a imagem fiel do presente e a figuração vaga do futuro” (p. 1).

O articulista, na linha de Guerra Junqueiro, defendia o branco na inclusão da bandeira, por significar a candura da alma portuguesa e a paz reinante (OS, 1910, 30 de novembro, p. 1). Justifica o vermelho como a: “Cor combativa, quente, viril por excelência” (p. 1). Quanto ao verde, diz: “A cor que, segundo Auguste Comte, mais convém aos homens do porvir” (p. 1). O vermelho, embora predominante em relação ao verde, não poderia deixar de lado a esfera ao centro em amarelo ouro, com os escudos brancos, as quinas azuis e os castelos, enfim, em tudo com a atual, o que significa que o caminho para a homologação e

continuidade até aos dias de hoje seguia a passos largos, sem deixar de alimentar alguma polémica à mistura.⁴³¹

O jornal *O País* assinala a efeméride com honras de feriado, sublinhando que esta festa é a primeira da República, denominada agora de festa da bandeira, atrelada ao restauracionismo monárquico, reduzido a um mero sentimento pátrio, pondo de lado qualquer revanchismo com Espanha (OP, 1910, 2 de dezembro, p. 1). Desvaloriza o papel da monarquia numa história tardia e eleva a bandeira agora instituída como símbolo maior de um povo, estando na base dessa recente adscrição histórica (p. 1). Se algo foi legado pela monarquia que mantinha o povo numa existência vegetativa foi: “Não se apagou ainda do coração deste povo o lídimo sentimento de sua altiva raça!” (p. 1), e nessa toada justificativa da recém-criada bandeira que justifica agora o feriado: “Grande povo, o que sabe assim honrar-se na mais heroica resistência moral!” (p. 1).

Defende que o povo dera destinação à mera existência: “Não possuía mais que um património de nome, mas esse conservou-o ele, dilacerando a alma nos gumes da adversidade, sem nunca esquecer” (OP, 1910, 2 de dezembro, p. 1). A revisitação da história deu ao povo como entidade coletiva um papel de relevo, encarnando a alma nacional, traduzida numa bandeira, que outrora manteve acesa a esperança do ressurgimento agora alcançado pela República (p. 1). Por esta altura, o feriado recriado requer que os executantes – o povo heroico – se curvem perante uma nova ideia sempre que o festejem (p. 1). O autor do prolongado artigo dialoga com o leitor, que afinal é parte do povo convocado a viver o feriado num registo cívico-religioso, concluindo que: “E assim se passou, numa rápida vista superficial análise, essa primeira festa da República, a comemoração da data gloriosa do 1º de dezembro de 1640” (p. 1).

A proclamação da República é a continuação do acontecimento de 1640, como se o evento passado tivesse tido um longo interregno até assumir uma feição definitiva no 5 de Outubro: “A festa da bandeira, a primeira festa do aniversário da nossa independência, tomou, pois, sob o regime republicano, uma feição absolutamente inédita, cuja impressão não mais se apagará de nossa alma” (OP, 1910, 2 de dezembro, p. 1). É preciso observarmos estas

⁴³¹ O Governo Provisório confiou à Câmara de Lisboa a organização dos festejos. A ambiguidade de relacionar o Monumento dos Restauradores, sobretudo a gesta republicana pelo hastear da bandeira, não deixa de ser um momento de refundação sob os escombros de outra refundação de 1640, de ordem monárquica. O unanimismo da festa da bandeira, como promotora de uma história revisitada, apenas padeceu dos particularismos heráldicos na tessitura da bandeira. Outro momento simbólico, foi o facto de o cruzador D. Carlos passar a ter como nome Cândido dos Reis (OS, 1910, 30 de novembro, p. 2).

palavras finais, à luz da concessão que se tinha do regime Monárquico Constitucional, refém das suas vicissitudes e do pouco ou nenhum protagonismo internacional, inclusive molestado como no *Ultimatum*. O seu alinhamento com o catolicismo romano era visto como um poder estrangeiro e escravizador das superstições que apregoava. A derrota do regime deu aos opositores no poder o senso de independência e liberdade.⁴³²

Dentro deste prisma, como bem afiançou Anne-Marie Lecoq (1997), a imagem simbólica nem sempre corresponde fielmente à imagem histórica, embora a primeira tenda a ficar na retina pelo efeito causado pela imagem que combina cores e motivos que se estilizam (p. 1218). Avança que o efeito psicológico de uma imagem, como a bandeira, por exemplo, exerce uma grande influência em termos de representação de uma entidade que se quer perpetuar, condensando a sua identidade (p. 1218).

Os testemunhos dos jornais são, por isso, significativos para o lado de quem os escreve e para o outro de quem os lê e vivencia. Reforçando este argumento, lemos no jornal *O Século* que: “Delinear as festas a realizar em saudação à bandeira nacional, imprimindo-lhe um carácter altamente patriótico, por forma a enraizar em todos nós o culto que devemos ao símbolo da pátria” (OS, 1910, 3 de dezembro, p. 2). Com isto pretendia-se uma vivência onde predominava o culto cívico, massificando o dia com manifestações diversas. No que toca ao central do dia do feriado e a sua vivência, diz que a mesma foi posta à prova, tendo passado incólume pela intempérie: “Apesar da chuva constante de anteontem, a população de Lisboa acudiu em massa à avenida da Liberdade, ponto central da festa da bandeira” (p. 1); a persistente romaria impressionou mais do que a própria chuva: “Durante horas, toda essa formidável massa de gente coalhou a mais vasta artéria da cidade, numa impressionante comunhão de sentimentos e numa admirável atitude de ordem e de devoção patriótica” (p. 1).

⁴³² Mayer Garção na sua habitual crónica em *O Mundo* chamada “Notas à Margem” diz claramente que: “O dia de hoje era uma velha data. A República vai torná-la uma data nova” (Garção, 1910, 1 de dezembro, p. 2). Para ele, como para a maioria dos mentores republicanos e o povo afeto, a data falará mais alto de agora em diante, mais pelo lado da independência do que pelo lado da restauração da monarquia portuguesa. Nessa reversão compreende-se o que dissera antes e o que dirá a seguir: “O dia de hoje passa a ser a data de um novo feito não menos épico, nem menos transcendente” (Garção, 1910, 1 de dezembro, p. 2). O reforço dessa ideia passada ao leitor, principal interveniente social, é que houve uma revisão do passado, recebendo um novo componente de peso, que deveria concentrar as atenções e o culto cívico – a bandeira: “Passa a ser a solenidade cívica em que uma nova bandeira receberá, de um povo inteiro, em determinados períodos, o juramento sagrado se em torno dela se reunirem todas as energias e todas as aspirações de uma nova pátria, que ousadamente penetra na incógnita dos tempos” (Garção, 1910, 1 de dezembro, p. 2) Faz um apelo final e público, dando-lhe um carácter único e místico ao dizer: “Sagremos esta data como a mais espiritual” (p. 2).

Este exame vivencial seria sempre rigoroso, em resposta à aceitação pública do regime; contudo, assume um ar superlativo em virtude da importância sentimental dada ao capital simbólico, desafiado pela chuva, que não arrefecia os ânimos, conforme o relato jornalístico: “Milhares de pessoas, com os guarda chuvas abertos, cruzaram-se em todas as direções, aglomerando-se particularmente na praça dos Restauradores, na Rotunda e nos passeios laterais da avenida” (OS, 1910, 3 de dezembro, p. 1). Para dificultar ainda mais as coisas: “Multidão, que cada vez mais crescia, arrastando a chuva e o lamaçal” (p. 1), sem que isso retirasse o entusiasmo crescente de uma multidão em delírio religioso.⁴³³

A religiosidade na vivência desta data estava tão exposta que no programa constava a inauguração da nova fixação das avenidas, entretanto frisadas por nós – 5 de Outubro e da República, que o autor da reportagem não se restringe em dizer: “Às antigas avenidas agora crismadas com os nomes de República e cinco de outubro” (OS, 1910, 16 de outubro, p. 2). Voltando à festa da bandeira como grande atração de culto da abstrata entidade denominada nação, diz-se que: “A uma pátria nova corresponde muito naturalmente um cerimonial novo e um ritual novo; a bandeira verde e vermelha é bem de molde a fazer esquecer o azul e branco do constitucionalismo, que durante tantos anos pesou sobre nós como um manto de vergonha e ignomínia” (OM, 1910, 3 de dezembro, p. 3).

O mesmo jornal, ou seja, *O Mundo*, tem um artigo revelador da religiosidade de que se queria revestir a própria República à volta dos seus símbolos, que os seus feriados no calendário evidenciavam. A sacralidade mistificada do 1.º de Dezembro⁴³⁴ fez do povo fiéis crentes: “Mostrar que possuía no mais alto grau o sentimento cívico, e, indo saudar a bandeira da pátria libertada, escreveu mais uma página brilhante na epopeia das suas glórias

⁴³³ Com todas as dificuldades que uma tempestade pode causar a um protocolo ao ar livre, em diversos lugares, com desfile, acrescenta-se a música: bandas executavam “A Portuguesa”, os hinos da Maria da Fonte e da Restauração, enquanto as crianças cantam, entre outras canções, “A Sementeira” debaixo de uma chuva copiosa. Os festejos, no seu conjunto, representaram uma liturgia única, num culto envolvente. O período noturno foi abrilhantado pelos versos de Afonso Lopes Vieira sobre a bandeira e a ópera *Cármén*, tendo pelo meio o discurso de Alexandre Braga em exaltação da bandeira nacional. A cerimónia contou, no início e no fim, com o hino “A Portuguesa” (OS, 1910, 3 de dezembro, pp. 1-3). A poesia de Afonso Lopes Vieira é declamada no Teatro Nacional pelo ator Carlos Santos e é reproduzida na íntegra no jornal *A Lucta* (AL, 1910, 3 de dezembro, p. 1).

⁴³⁴ Os discursos são um dos momentos desta recriada comemoração e o Ministro dos Negócios Estrangeiros, Bernardino Machado, disserta num discurso alusivo à atual bandeira nacional, com as suas bases e ramificações na bandeira republicana. Segundo a sua comunicação, a bandeira nacional inspirou-se nas bandeiras dos centros republicanos, das comissões locais, dos congressos e diretório do partido, inclusive da própria Câmara Municipal de Lisboa. Para ele, a nova bandeira era o resultado de uma nação republicanizada instantaneamente, passando a ser uma pátria nova e rejuvenescida (OS, 1910, 3 de dezembro, p. 3). Um curioso artigo sobre considerações oftalmológicas da bandeira nacional é feita pelo Tenente e médico Mário Moutinho. O médico explica que as cores vermelha e verde são difíceis de distinguir para pessoas daltónicas (AL, 1910, 4 de dezembro, p. 1).

contemporâneas” (OM, 1910, 3 de dezembro, p. 1). Em suma, como disse Nora (1997), analisando questões similares em França: “a vontade dos homens ou o trabalho de séculos permaneceu como o mais brilhante dos símbolos: festas, emblemas, monumentos e comemorações” (p. 15). À medida que as opiniões e vivências deste feriado se amontoam e são justapostos, vão-se dissipando quaisquer dúvidas de que o calendário foi ritualizado socialmente.⁴³⁵

Somam-se as apreciações favoráveis. Agora é João de Menezes no jornal *A Lucta*, admitindo que a data recebeu outra significação ao dizer: “A comemoração de hoje, aniversário do movimento libertador de 1640, já não pode significar, nem para os portugueses nem para os espanhóis a recordação das antigas lutas. A Espanha e Portugal são hoje duas nações que desejam viver na melhor amizade” (AL, 1910, 3 de dezembro, p. 1). Para ele, na esteira da recomposição da data operada pelos republicanos, importa muito mais festejar a pátria livre e independente numa família que, unida, voltasse para si mesma e para os seus sucessos nacionais: “A nossa festa, hoje, é uma festa de família, que não perturba nem melindra os vizinhos” (p. 1), o que faz, na verdade, os portugueses festejar o feriado neste dia: “Inspirando-nos o culto da pátria” (p. 1).

Ao colocar de lado a questão mais delicada dos festejos que anteriormente se faziam, que foram a reconquista da autonomia, por oposição a Espanha, e o restabelecimento da Monarquia, vindica e contrapõe a conveniente leitura do restrito culto cívico: “Só vivem e progridem as nações onde o culto do dever prevalece, como primeira demonstração da disciplina social” (AL, 1910, 3 de dezembro, p. 1). Insere na argumentação um dado de suma importância na reconfiguração do dia feriado e no modo de vivê-lo: “Portugal deu ao mundo um grande exemplo de civismo fazendo a revolução republicana. Mas esse exemplo havia de perder todo o seu valor se nós não completássemos esse movimento demonstrando que ele obedecia ao propósito de entrar sério em vida nova” (p. 1). A sua conclusão é esclarecedora de como se deveria interpretar e viver o feriado: “Hoje, que celebramos a liberdade de Portugal, e nos propomos afirmar, solenemente que desejamos conservar a nossa independência, não deve ser apenas um dia de festa. As expressões patrióticas são legítimas e mesmo necessárias” (p. 1).

⁴³⁵ O jornal *A Lucta*, com respeito à decisão do Governo Provisório em acatar a decisão da comissão encarregue de elaborar a bandeira, tece diversas considerações favoráveis (AL, 1910, 30 de novembro, pp. 1-2).

Os antecedentes imediatos da forma como se relata e o povo se envolve neste feriado empresta um sentido verosímil. Este nexos, que tem tanto de sóbrio, como de êxtase vivido, é discreto na forma como reconta convincentemente o sentido da data. Quanto ao êxtase, deriva da sacralidade das suas palavras e como o povo assiste e participa nos festejos sem a menor hesitação. Na boa maneira de Rousseau, que já havia legado à Revolução Francesa o seu ideal de referência⁴³⁶ que abolia a via religiosa e, em contrapartida, instituía a via cívica a céu aberto: “É ao ar livre, é debaixo do céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento da felicidade” (Rousseau, 1979, p. 579) e acrescenta: “Que o sol ilumine os vossos inocentes espetáculos, vós próprios constituíreis um” (p. 579). Essas ideias de Rousseau influenciaram alguns dos protagonistas da Revolução francesa, particularmente Danton e Robespierre, mas também outros que queriam promover e estabelecer novos cultos e ritos revolucionários, tanto em França, como depois em Portugal.

Nas palavras de Vovelle (1976), as festas cívicas apresentam-se articuladas com a invenção e os rumos pretendidos de uma nova sacralidade: “Estruturação de uma nova ordem onde ganharia forma essa transferência de sacralidade” (p. 154). Cria-se uma herança que lhe é mais propícia, possibilidade que dá a entender como se nutria essa sociedade francesa, em que a portuguesa se baseou. As celebrações com que a sociedade desta dada época em Portugal vivenciou os feriados e demais datas significativas do calendário foram notórias, onde surge indisfarçada a ficção da unanimidade e comunhão religiosamente cívica.

De acordo com este registo, em 1911, o jornal *O Século*, num artigo de capa, exalta o culto da bandeira em detrimento da antiga festa. Nesse artigo não assinado teoriza-se e ritualiza-se a festa, que se celebrava pelo segundo ano consecutivo. À guisa de introdução, é dito que desde o período que precedeu a derrota de Alcácer Quibir (considerado o período de ouro da nossa história), o país foi chamado três vezes para manter a sua integridade social e política (OS, 1911, 1 de dezembro, p. 1). Para o autor, com efeito, havia a necessidade de enquadrar os três momentos, por motivos que ele explica com grande eloquência, sustentação teórica e talento persuasivo (p. 1). É-nos difícil ter a medida de quão revolucionárias e radicais estas palavras soariam aos ouvidos de uma massa aderente aos novos rituais.

⁴³⁶ Devemos ter em consideração que Rousseau, embora não fosse suficientemente longe no elo que teria de existir entre o Estado e a religião civil, deu um contributo decisivo. Como se percebe, justifica-se a religião civil devido às consequências de ordem social e patriótica que fomentavam, tendo em vista a interiorização dos deveres sociais, corporizando-se como uma *paideia*. O ideal educativo que propõe no *Émile* visava uma dimensão lúdica, que seria objetivada coletivamente da melhor forma, numa celebração cívica num espaço público. Vide: Rousseau (1979).

Diz-nos que a primeira foi em 1640, para contrabalançar as perdas a Oriente, embora não soubesse compreender e aproveitar para efetivar-se um salto qualitativo de progresso, muito por culpa do jesuitismo e da Coroa. O brilhantismo argumentativo, que extravasa as páginas dos jornais, continua, pontuando que a época pombalina representou a segunda fase nacionalizadora, onde predominavam as mesmas causas de abatimento nacional (OS, 1911, 1 de dezembro, p. 1).⁴³⁷ Admite que o trabalho dele fora meritório, mas caracterizado por alguns excessos, padecendo da falta de continuadores. A terceira, como não poderia deixar de ser, foi a instauração da República, que chamou de segunda independência, que trouxe “um novo sintoma de vitalidade nacional” (p. 1).

Convenhamos, não é fácil dar a volta a um facto tão óbvio e tão incontornável como a historicidade de 1640, mas o autor esforça-se de todas as maneiras e recorre ao expediente arrojado da omissão de factos (OS, 1911, 1 de dezembro, p. 1). O expediente é tanto mais arrojado quando nos damos conta de que lamenta que a obra de 1640, que trouxera independência territorial, foi descompensada de falta de patriotismo,⁴³⁸ entendendo que: “Para que esta nova independência seja, porém, verdadeira, efetiva, há que cuidar, e sem demora, de nos ajustarmos aos ditames da vida atual” (p. 1). Diga-se que a dita independência separava a Igreja (suportada em Roma) do Estado. O cenário histórico, político e ideológico refeito é outro, implicando novos símbolos que fomentam a adesão social:

A República aconselhada por outras ideias substituiu a antiga festa da bandeira da independência pela do culto da bandeira. Fez bem, pois que a bandeira nacional, concretizando todas as aspirações de um povo, não só de território, mas intelectuais, morais e económicas, dá um carácter nobre e salutar à nossa finalidade social. (OS, 1911, 1 de dezembro, p. 1)

⁴³⁷ O jornal *O País*, magistralmente, fala do carácter progressista da festa em 1911, pela mutação que o homem produz na natureza e no seu meio. Este conceito é afiançado na esteira do evolucionismo, admitindo que a festa e o feriado em que o povo português participava fazia parte de uma marcha progressista em que se vincava um nacionalismo. Esse nacionalismo não era por oposição a Espanha, mas valorado nos ideais republicanos implantados e sintetizados na bandeira, para a qual canaliza o culto individual da nação (OP, 1911, 30 de novembro, p. 1).

⁴³⁸ O jornal *A Lucta* parece não ter alimentado o culto do feriado entre os leitores, desde o seu início. Por exemplo, o jornal de 1911 fala da festa em traços muito curtos. Camacho (AL, 1911, 3 de dezembro, p. 1). Em 1912, o mesmo jornal fala do feriado e da mobilização popular em apontamentos jornalísticos que mostram alguma desmobilização popular (AL, 1912, 1 de dezembro, pp. 1-2). Por sua vez, esta tendência desta publicação de não exaltar em demasia este feriado, fosse em artigos de opinião ou em reportagens sobre como o povo se envolveu, ganha contornos estranhos num artigo de José de Magalhães. Sem mencionar o feriado, diz-nos que o mês de dezembro era demasiado frio e, por culpa disso, originou muitas mortes, festividades de santos, que não condena, frisando até que elas trazem alguma alegria ao mês. Refere-se que, havendo algo de bom, seria o 25 de dezembro – feriado da família (AL, 1913, 8 de dezembro, p. 1).

O jornal *O Mundo*, em 1911, recorda a data e a sua atual investidura através de Augusto José Vieira. As virtudes do dia do feriado penetram e ultrapassam o limiar, desencadeando um ambiente de confraternidade social: “É a festa da bandeira de Portugal novo, desta linda bandeira que representam o conjunto de nossas aspirações” (OM, 1911, 1 de dezembro, p. 2); partindo deste esquema base diz: “Verde, como as folhas que anunciam a primavera, os frutos que nos hão de alimentar durante o ano; vermelha, como o sangue, que em todos é igual” (p. 2). Trata-se, por isso de: “A festa da pátria emancipada e rejuvenescida pela República” (p. 2); por fim, conclama a população: “Regozijemo-nos pois comemorando esta data gloriosa” (p. 2).

Por sua vez, no jornal *O País*, de 1911, a data do calendário deveria ser protagonizada pelo povo nestes termos: “Façamos, pois, na República, uma festa de amor da festa da bandeira, da nossa querida bandeira” (OP, 1911, 30 de novembro, p. 1). O desenrolar da ação pública que o povo cumpre alberga por esta altura um alto sentimento patriótico e cívico, de contornos religiosos. O sagrado deixava de assentar nas festas tradicionais católicas, transferindo-se para festas de substituição, vistas em França e adotadas em Portugal (Ozouf, 1976, p. 127), como Moura (2010) atesta: “A luta empreendida pelo republicanismo anticatólico contra as festas tradicionais de cunho religioso não significa ausência de compreensão relativamente às potencialidades que as festas encerravam, ao criarem laços de comunhão entre as pessoas” (p. 427).

A importância deste tipo de festas ritualizadas também no calendário educaria cívica e politicamente o povo, como já em 1791 o militante e eloquente parlamentar da Revolução Francesa, Mirabeau, considerado o grande orador do povo, dizia: “O homem sensibilizado é liderado por imagens impressionantes dos grandes espetáculos de emoções profundas” (citado em Vovelle, 1976, p. 127). Em Portugal, tanto ideólogos como formadores de opinião em jornais, sensíveis à matriz religiosa da Revolução Francesa, não só divulgaram, como levaram o povo a apostar no terreno numa comunidade espiritual entre todos. As festas como o 1.º de Dezembro, ao serem celebradas, iriam edificar a sociedade portuguesa dos novos tempos.⁴³⁹

O ano de 1912 trouxe uma revelação inoportuna deste feriado no calendário. A reação dos jornais, sobretudo do povo, é de apatia nos festejos. O móbil determinante desta ação, em

⁴³⁹ Durkheim chegou mesmo a afirmar que não havia qualquer diferença entre uma assembleia cristã realizando as principais atividades festivas conotadas com Cristo e uma assembleia de cidadãos que comemoram um evento festivo de índole nacional (Durkheim, 2008, pp. 520-526).

que as massas populares são protagonistas no cenário social, prende-se, no contexto nacional, com o desencanto com que o regime estava a ser encarado e, no contexto internacional, com os avanços e recuos de uma eminente guerra à escala planetária (OS, 1912, 1 de dezembro, p. 1; OS, 1912, 2 de dezembro, p. 1). Podemos ver algum desinteresse no jornal *O Século* de 1 de dezembro de 1912, onde é feita uma nota informativa do jornal em que o feriado aparece tão-somente como justificação administrativa para interrupção de laboração: “Por ser hoje dia de feriado nacional, estão fechados os nossos escritórios e sucursais, não se publicando amanhã *O Século*” (OS, 1912, 1 de dezembro, p. 1).

Sobre as questões atinentes ao comportamento geral em festa deste feriado, que começam a perder impacto, o jornal *O Século*, de 3 de dezembro de 1913, é revelador da perda de importância da data. A vivacidade pictórica das narrativas jornalísticas das ritualidades comemorativas, carregadas de suspense e povoadas de momentos retratados com estudado realismo do povo em festa, dão lugar a um protocolo frio e oficial: “A histórica data de 1 de dezembro de 1640, em que Portugal se libertou do jugo castelhano, foi anteontem brilhantemente comemorada na capital. Dia de feriado nacional” (OS, 1913, 3 de dezembro, p. 2). Efetivamente, há uma reduzida evocação da efeméride, que faz eco de uma reduzida participação pública nos atos; pior do que isso, vive-se o momento sem o fulgor de uma religiosidade cívica.⁴⁴⁰ notamos que depois de um entusiasmo esfuziante, esta data começa a perder algum do seu carisma, mesmo numa fase de inconsistente consolidação. Seria por deficiente aculturação de algumas elites, num país que ainda persiste na sua ruralidade e tradição?⁴⁴¹ Teriam influído fatores externos que criassem convulsões sociais, provocando o desvio dos propósitos da festa?

⁴⁴⁰ Reclama-se, em 1913, no jornal *A Lucta*, que a integração automática de ex-monárquicos nos dias que antecederam a proclamação da República foi contraproducente, porque alimentou anteriores vícios, que têm trazido contaminação ao atual regime. Preconiza-se, então, uma reativação da propaganda republicana, sobretudo no seu seio, para erradicar anos de cultura monárquica, que estavam inclusive a criar problemas em momentos festivos, como o 1.º de Dezembro, retirando-lhe o brilho (AL, 1913, 4 de dezembro, p. 1).

⁴⁴¹ Temos vindo a dizer, amiúde, que o republicanismo foi um fenómeno maioritariamente urbano, cercado por um vasto universo composto de ruralidade. As massas rurais e as elites católicas mostraram-se algo resistentes ao seu antijesuitismo e anticlericalismo. Como já fora frisado por Fernando Rosas, entre outros, o nosso republicanismo era formado por um grupo da pequena burguesia urbana de classe média. Era constituído por funcionários, comerciantes, pessoas com profissões liberais. Devemos referir que o dinamismo republicano, ao nível político e cultural, mobilizou grandes multidões em comícios e festas centenárias, congregando aspirações e expectativas de tendência progressista. A desilusão que possa ter ocorrido foi no extrato social que aderiu aos valores cívicos. *Vide*: Samara (2010, pp. 73-75), Rosas (2004, p. 33).

A segunda, mais do que a primeira questão, foi determinante nesse afastamento e quase abandono verificados.⁴⁴² Desta feita, adiantaremos algumas conclusões, optando depois, um pouco mais à frente, em termos globais, para uma resposta no conjunto dos restantes feriados. Por conseguinte, a resposta será nestes termos mais completa e sustentada. Por agora, podemos adiantar que a República, durante muito tempo, foi propagandeada como uma cura milagrosa para todos os males sociais, que estava debaixo da alçada dos pilares da Monarquia Constitucional. Na prática, apresentou, entre 1910-1914, uma incapacidade global de concretizar o seu plano idealizado de uma nova sociedade, que fora exaustivamente difundido junto de todos os sectores da sociedade portuguesa, salvo aquilo que temos exposto, ou seja, exceções em que desde logo surtiram efeitos práticos decorrentes da mudança de regime, com incidência no campo da simbologia e da representação nacional.⁴⁴³

A perda do grau de adesão a estas iniciativas mede-se pela desilusão que os apoiantes do regime exprimiam nos artigos e nas comemorações. Aquilo que era destaque de primeira página, com letras gordas, repleto de adjetivações e descrições apoteóticas, pela monumentalidade das iniciativas, passa para o plano secundário. Um dos casos é o jornal *A Lucta*, de 1913, em que se fala do feriado apenas três dias depois, numa pequena coluna de segunda página (AL, 1913, 3 de dezembro, p. 2). Com efeito, o feriado existe no calendário, mas já não apela da mesma forma aos celebrantes, porque a religiosidade cívica cede lugar à realidade dos factos, por isso uma desmobilização estava em curso.

⁴⁴² Ao contrário de outros tempos, o feriado do 1.º de Dezembro não só apresenta uma pálida imagem, mas a própria data aparece associada a uma desilusão crescente, fruto de um desgaste que a Primeira República estava a atravessar na sociedade. O tom dos artigos sobre o dia e a manifestação pública durante os festejos, que já não é tanto de apreço religioso, mas de críticas e algum confronto, estavam longe do que caracterizou o formato inicial (AL, 1912, 1 de dezembro, pp. 1-2).

⁴⁴³ Há uma análise feita do período de 1910-1914, com todas as dificuldades inerentes devido à falta de dados estatísticos e sociais. Este trabalho, apresentado por D. Pereira (2010), dá-nos indicadores importantes para percebermos a impraticabilidade de algumas das promessas do regime instaurado a 5 de outubro de 1910. No estudo, verifica-se que mais da metade da população portuguesa trabalhava na agricultura, em 1911. Assim, a essa gigantesca massa agrícola correspondiam diferentes modos de produção, desde a produção comunitária que era característica de Trás-os-Montes, até aos resquícios de um feudalismo, que produzia em subordinação a uma economia capitalista. As classes sociais iam desde o proletário agrícola que vendia a força do seu trabalho, os numerosos proprietários de pequenas parcelas, os camponeses pobres que arrendavam uma pequena propriedade, os camponeses de média dimensão, aos latifundiários e rendeiros de capital explorador de grandes propriedades. Quanto ao chamado tecido comercial e industrial, era de pequenas dimensões (D. Pereira, 2010, pp. 79-90).

6.2 Como se viveu o feriado de 25 de Dezembro, agora na gestão familiar

Perspetivada a circunstância de o assunto dos feriados republicanos e as suas vivências constituir a reunião de excertos de jornais vários – excertos esses cuja colocação ao longo do texto, por nós feita, segue a ordem segundo a qual se deu a Revolução, passando sucessivamente pelas diversas datas, até completar-se o ciclo a 5 de outubro do ano seguinte. Repetimos o ciclo até 1914, para verificarmos se se avulta o conceito-chave de feriado vivenciado, até pela sua repetição. Feriado a feriado, esperamos facilitar a compreensão do desenvolvimento concetual, num lote integrado, e como foi tendo a capacidade ou não de manter uma adesão nos moldes cívico-religiosos.

As ideias de outrora repercutiram-se nas atitudes e práticas simbólicas que consensualizaram e socializaram uma nova religiosidade cívica, em que uma das componentes foi o feriado do 25 de Dezembro, o que nos permite dizer, alegando outros subsídios semelhantes, com base nas palavras de Baczko (1978): “Este sistema repousa, primeiro que tudo, numa nova estruturação do tempo, em um novo calendário” (p. 239). No nosso país, os nossos ideólogos republicanos, fiéis discípulos de Comte – embora não o acompanhassem na pretensão de criar um modelo de Igreja novo e, com ele, os seus sacerdotes e dogmas que corporizassem uma nova religião, na qual a humanidade seria o epicentro –, eles estavam conscientes e apostados na criação de rituais de consenso e na “interiorização das ideias dos valores teoreticamente explicados pela ciência” (Catroga, 1988a, p. 603).

Ainda antes da Implantação da República, Ladislau Piçarra, futuro deputado da Assembleia Constituinte disse, em 1908, a esse propósito: “As festas, quando bem organizadas e sabiamente dirigidas, constituem um magnífico elemento de educação popular” (p. 3), e continua em moldes objetivos e concretos: “Os propagandistas republicanos, neste campo, são absolutamente lógicos, porque a expansão do seu ideal através das camadas populares não a poderiam eles efetuar falando unicamente à inteligência; é necessário fazer vibrar o sentimento” (p. 3).

Em conformidade com estes auspícios, a estratégia do calendário passou por impressionar, também, mediante o feriado de 25 de Dezembro, que embora fosse de gestão familiar, era uma festa em que o culto se centrava na família, canalizando para a mesma a emoção e entusiasmo. Pese embora a gestão da festa estivesse a cargo da família, a vivência não era deixada ao acaso; havia ditames estabelecidos, precisamente para haver um desvio

relativamente aos preceitos da religião católica. O 25 de Dezembro, com raízes profundas, foi dos poucos feriados religiosos que não acabaram; contudo, foi laicizado, deixando de ser a comemoração do nascimento de Cristo. No seu lugar, sacralizou-se e consagrou-se a família.⁴⁴⁴

O jornal *O Século*, na primeira vez em que se festejava o feriado, foi contundente: “Dia de paz e de alegria. Dia de confraternização, de tranquilidade nos lares, de festa das famílias. Dia para esquecer agravos, para amar, para viver entre sorrisos e recordações longínquas, avivar saudades, distribuir bênçãos e abraços!” (OS, 1910, p. 1). Como se vê, foi retirada ao dia toda a carga e símbolos religiosos associados, sendo substituídos por uma instituição humana. A família deveria concentrar todos os afetos e solidariedade, sendo constituída como pilar unificador de uma sociedade civil. Neste sentido, vale mais uma vez a pena citar Baczko (1978): “As festas, e os tempos, são desprovidos de todo o significado religioso. Puramente civis, as solenidades seguem ao ritmo dos tempos, que sucedem ao trabalho e à vida pública” (p. 239).

Esta tentativa, através do feriado da família, mas não só, representa um novo condicionamento moral da sociedade,⁴⁴⁵ num formato que atesta um ataque e um esforço para desmistificar o dia, numa religiosidade republicana.⁴⁴⁶ Esta prática incentivada e perpetrada, desde a época em que os republicanos eram minoritários,⁴⁴⁷ visava impor e transcender consciências e vontades, ao buscar uma nova expressão para a data numa nova linguagem.

⁴⁴⁴ Um dos conceitos clássicos sobre religião e que se encaixa na nossa temática, é o elaborado por Max Weber no início do século XX. Do ponto de vista específico, não fala da religião cívica, mas trata de questões religiosas que transcendem as religiões tradicionais e a sua época, marcadas pela originalidade. Um dos conceitos por ele trabalhados é o de dominação, que iremos abordar quando tivermos de verificar se as vivências dos feriados foram capazes de manter o seu carisma. *Vide*: Weber (2009, pp. 281-418).

⁴⁴⁵ É amplamente reconhecido que o republicanismo foi fértil no avultar cultural, mesmo antes de assumir o poder em Portugal. Uma das vertentes da sua aposta foi, sem dúvida, a música, feita de contributos vários para que a cultura musical atingisse patamares altos. Um desses legados mais perenes da Primeira República, foi a criação do Conservatório de Música do Porto, que recentemente fez cem anos (17 de maio de 2017). É a expressão de um conjunto de valores na área da música aliado à educação, consubstanciado na melhoria do ensino da música, sobretudo na escola primária. Tudo isto sucedeu numa altura extremamente difícil (contexto de guerra – 1914-1918), mas de uma política educativa e cultural com firme visão estratégica. Veja-se: L. Cabral (2017, pp. 138-139).

⁴⁴⁶ As novas festas, como a da família, seriam o mais espontâneas possível, tendo como atores os próprios espectadores, isto é, a família ou, noutros casos, o povo, reunido em confraternização, na maioria dos casos ao ar livre (excetuando-se a festa da família), de forma a reviver e a cimentar o elo social. Davallon, Dujardin, e Sabatier (1993, pp. 187-195).

⁴⁴⁷ Um termo correlato é “seita”; embora seja um paradigma um tanto anacrónico na sociologia da religião, é abrangente, podendo mesmo caber numa religião de contornos laicos. Por exemplo, Weber (2009) e Troeltsch (1987) nas suas conceitualizações sociológicas definem o termo “seita” como um grupo minoritário numa fase iniciante, ainda sem postura de uma religião instituída, anterior à sua institucionalização. Grupos políticos sectários que podem ser enquadrados na perspetiva de

Em 1910, o jornal *O Mundo*, ainda no calor dos acontecimentos de 5 de outubro, reduz o feriado e redimensiona, em simultâneo, a festa da família num registo histórico a ser vivido (OM, 1910, 25 de dezembro, p. 1). Este artigo não assinado, intitulado “Em Família”, passa em revista aquilo que chama de lenda dos padres, relativa ao nascimento e redenção de Cristo, que mais não fez do que trazer ao longo da história períodos de sangue e escravidão. De acordo com as suas palavras cheias de um sentimento vivido, a festa da família e da fraternidade, que assinala o solstício de inverno e que coabita com o mito cristão, é muito anterior ao mesmo (p. 1). Convida-se a que o público, em família, tenha uma atitude consonante com os pergaminhos da sacralizada entidade familiar:

Esta festa é já muito antiga, e, segundo dizem uns livros muito velhos, cópia de outros de outros ainda mais velhos que desapareceram sob a cinza dos vulcões e sob os escombros dos incêndios, a reunião familiar que hoje se celebra, já tinha comemoração nos tempos anteriores ao hipotético ou verdadeiro nascimento do nazareno. Isto é, o natal já existia. (OM, 1910, 25 de dezembro, p. 1)

Se não se punha completamente em causa o Jesus histórico, por outro lado rejeitava-se a forte tradição religiosa. A nova tese que suportava o feriado socorria-se de um elemento credível – a história universal – rejeitando uma tradição que, muito embora fosse antiga e enraizada em Portugal, carecia de elementos verificáveis. Face ao exposto, num artigo intitulado “Natal”, o jornal *A Vanguarda* refere que a data coroada de cristã, poucos ou nenhuns benefícios trouxe ao país e ao mundo civilizado.⁴⁴⁸ O Portugal da altura virou uma

exclusivismo, por lideram um discurso novo envolto em fanatismo e, por oposição a outros existentes, com elementos sincréticos à mistura, têm todas as características de uma seita religiosa.

⁴⁴⁸ Uma discussão por essa altura muito interessante, em termos de ciências das religiões, sobre o papel dos movimentos e das Igrejas na arena social. Tendo como pano de fundo a secularização modernizadora, enfim, iria descartar a religião como fenómeno social de relevo. Os republicanos também entendiam que o fenómeno religioso seria cada vez mais uma aposta privada. R. Niebuhr (1992) acreditava mesmo que mais nenhuma religião, nem mesmo aquela que foi classificada como “religião dos deserdados”, operaria uma alteração no plano social. Num estudo abrangente sobre essas questões, R. Niebuhr (1992) pretendeu explicar o fracasso de âmbito ético dos cristãos, devido ao seu carácter fragmentário. As pretensas razões de ordem teológica dos diversos agrupamentos cristãos escondem disfarçadamente racismos, nacionalismos e etnocentrismos, que minam a fraternidade. Faz um levantamento histórico desde a Reforma Protestante, identificando diversos movimentos sociais, que se tornam Igrejas protestantes ou Igreja dos deserdados, em contraposição às Igrejas dos afortunados e cultos. Dois caos são pertinentes: o presbiterianismo tornou-se intelectualista, aristocrático e autoritário e o luteranismo aliado à nobreza tornou-se Igreja estatal. Em 1929, Niebuhr não via surgir mais nenhuma Igreja capaz de aglutinar os deserdados, dizendo-nos que a última fora o metodismo. Não nos alongaremos sobre a questão, até porque depois das suas avaliações, surgiu um movimento que pode ser atrelado à Igreja dos deserdados – o pentecostalismo, que nos seus inícios agregou pessoas pobres e

página no tempo, voltou-se para a modernidade: “Neste dia chamado natal, neste dia que o Governo Provisório dedicou à família, em que nos encontramos” (AV, 1910, 25 de dezembro, p. 1). Efetivamente, há um tempo reconfigurado para esse dia de descanso, no qual se festeja a família humana em detrimento da sagrada família e da sua personagem principal. Portanto, o tempo celebrativo recebe signos e marcadores que o distinguem, com mudanças de práticas sociais (p. 1). Não se deve esquecer que nessa data, em 1910, o Governo Provisório, para dar o exemplo, introduz o princípio do casamento como contrato de validade exclusivamente civil, numa medida simbólica, mas sobretudo prática e funcional, que reatualizava a família, em pleno dia de natal (DL, 70/10, p. 937).

No ano de 1911 vemos um duplo apontamento jornalístico que ocupa quase a totalidade da primeira página do jornal *A Lucta*, um deles anónimo e outro de José de Magalhães (AL, 1911, 25 de dezembro, p. 1). O último articulista, falando em seu nome, mas também em nome de uma franja considerável da sociedade portuguesa, caracteriza o atual feriado da família por oposição ao anterior de matriz católica, apontando as suas mais-valias universais desta forma: “O catolicismo tem o seu natal. E o natal é por assim dizer feudo de católicos. A República não tendo religião tem uma noção mais ampla da humanidade. E não tendo o natal substituiu essa data íntima pela festa da família” (p. 1).

O outro artigo do mesmo jornal fala-nos em termos gerais das festas de fim de ano, como as saturninas, que tinham como pano de fundo a família (AL, 1911, 25 de dezembro, p. 1). Esse fio condutor, mais ajustado à realidade tradicional cívica, encontra agora a sua

excluídas. Vide: Niebuhr (1992, pp. 21-51). Por sua vez, em 1938, o teólogo Tillich (1992) vê o protestantismo da época rendido a outros interesses, que não o da fraternidade cristã, por ironia do destino – nos Estados Unidos dominava o capitalismo e na Alemanha o nazismo. Deixando o seu sentido transcendente, julgador e transformador, a religião passa a ser uma mera servidora pública que abandonara as massas populares. Segundo ele, perante a exploração capitalista, o protestantismo perdera o sentido da sua existência, padecendo do mesmo mal que as massas, sendo a sua resposta meramente de índole intelectual, não conseguindo transcender o secularismo desintegrador. Na sua teoria na altura, apenas a resposta da filosofia política e social poderia reintegrar as massas: o comunismo, o fascismo e o catolicismo através da sua doutrina social. Consultar: Tillich (1992, pp. 204-249). Concluimos, destas análises, que a secularização trouxe um esvaziamento de grupos religiosos que não souberam responder aos desafios sociais que em cada fase da história lhes são colocados. Por sua vez, concluimos igualmente que há sempre uma franja social considerável que, em face dessas mudanças constantes, está fragilizada, que são as classes mais baixas que, por norma, se fidelizam a grupos religiosos ou políticos, que respondem melhor à marginalidade a que estão votados. Classes não privilegiadas e sem espaço, com necessidades sociais e fraternais, estão vulneráveis a propostas que reivindicam um carácter divino, que resgatem uma cultura, em que os símbolos objetivam o sagrado, seja um partido como o republicanismo e o próprio regime, uma Igreja ou até mesmo a própria família revestida e investida de uma sacralidade de moral secular.

melhor expressão no feriado de 25 de dezembro, agora republicanizado.⁴⁴⁹ Há um nítido esforço de munir e dar conteúdo a essa gestão em ambiente familiar, que não podia ser controlada publicamente, através de um culto de valores que outrora era de raiz católica. O culto vivido em feriado recentrar-se-ia na personalidade humana e não numa entidade sobre-humana, porque quem se transcende agora é a família, uma partícula de uma moral social da humanidade. (AL, 1911, 25 de dezembro, p. 1). O culto tem balizas muito claras, ritualizando-se na vida das pessoas, na reunião, corporação,⁴⁵⁰ consideração, intimidade, amor, piedade, caridade, alegria e felicidade (p. 1).

O Século de 25 de dezembro de 1911, por sua vez, em mais um artigo não assinado, invoca mais uma vez, como justificativa para a data, questões astrofísicas e das antigas civilizações, como os Astecas (p. 1). A subordinação da vida, então, segundo fenómenos celestes, como o solstício de inverno, que marca a aproximação do sol ao nosso planeta, é a solenidade que se deveria ainda festejar e nunca o nascimento de Jesus, feito coincidir enganosamente (p. 1). Segundo se constou, a Igreja Romana, tida por estrangeira, apropriou-se de um património sincrético da humanidade, que o articulista rejeita liminarmente. Reafirma que a recente festa da família que consta no calendário não está enferma das vicissitudes da religião e que até se ancorou na árvore de natal, representativa da renovação da natureza, nada tendo a ver com o cristianismo (p. 1). Para ele, o ativismo da festa da família é

⁴⁴⁹ Dada a tradição de forte componente católica no nosso país, o regime republicano, ao contrário de outros países, como o Brasil e a experiência radical francesa, manteve a data no calendário reconfigurado. As lições colhidas da experiência francesa e o tato com que souberam tratar a questão fez com que a data se mantivesse na grelha, embora de alguma forma fosse fragilizada em função de alguma confusão que poderia suscitar. Primeiro, por uma substituição, sem levar em conta uma sobreposição de significação semelhante para a data, em que as mentalidades se encontravam em graus distintos de aprofundamento social. Em segundo lugar, até pela incorporação subsequente do 1.º de janeiro, consagrado à Fraternidade Universal, poucos dias depois do dia 25 de dezembro e com moldes muito parecidos, o que enfraqueceria uma das datas ou ambas, em face de uma tradição mais antiga.

⁴⁵⁰ Esta palavra, de alguma forma em desuso, fazia parte da personalidade jurídica de muitas instituições evangélicas; nesse tempo, os chamados “Estatutos” tinham no preâmbulo “Corporação Evangélica”. Esses antigos documentos, que sofreram influência das concessões políticas republicanas, tiveram de alterar a nomenclatura para “Associações Evangélicas” devido às transformações da sociedade. Basta observarmos alguns dos históricos de centenários e quinquentenários, em edições privadas, de algumas dessas Igrejas. Fica aqui uma amostra: A. Santos (1991); D. Branco (1999); Barata, Martinez, Parreira, S. Pinheiro, e T. Lopes (1999); J. Lourenço (2006); C. Cardoso (2014); M. Matos e Jesus (2016). Curiosamente, a organização que agrega todas as igrejas da Assembleia de Deus apenas se tornou personalidade jurídica quase cem anos após o início da sua atividade. A chamada Convenção Nacional de pastores e Igrejas reunia-se periodicamente, desde 1939, todos os anos, mas sem ter representatividade legal e comum. Um livro lançado aquando do centenário da Assembleia de Deus em Portugal, no qual participámos em algumas entradas, foca essas questões. Consultar: P. Branco (2013, pp. 151-197).

muito melhor azeite nessa época do ano, em que a renovação da natureza encontra na família o seu ente perfeito, numa alusão cheia de laicidade e ideais maçônicos (p. 1).

Ambas as tradições percorreram juntas, a partir de certa altura, várias gerações: “É certo que desde sempre ambas andaram ligadas; mas estabelecida a supremacia do poder civil, com nova designação quis-se tornar bem sensível que a família é que dominava, como sol nascente, como verbo, na valorização social” (OS, 1911, 25 de dezembro, p. 1). Havia o intuito de tornar a prática um culto de substituição, ao fazer da família portuguesa:

A fonte de energia. Elevar, portanto, o seu culto, acalentai-o, fortificai-o, é fazer a obra patriótica, redentora e nobre. Festejai-a com todas as alegrias, sacrificar-lhe um dia no ano é um ato de civismo sem igual, porque nesta fusão de almas, de sangue, de esperanças, como de desalentos, de ideias e destinos, se retempera o ânimo e se sonham triunfos. (OS, 1911, 25 de dezembro, p. 1)

Desta maneira, percebemos que os jornais, através dos seus formadores de opinião popular, trabalham em articulação entre mundos, o do seu no gabinete e o do povo nos seus lares,⁴⁵¹ em dois eixos: um de tempo, que permeia a leitura em relação ao dia e à prática no dia, entre o princípio e o fim deste acontecimento, e o outro, relativo à intensidade inerente a ambas. Remi Hess (2006) diz-nos que este tipo de escrita, embora se centre mais em diários, tem um procedimento de acumulação e de uma escrita transversal, que se centra numa temática. A redação não é em si científica, mas trata de nos auxiliar como um instrumento que nos permite escavar mentalidades assentes em práticas (p. 93).

José Caldas, no jornal *O Mundo*, de 24 de dezembro de 1911, explica-nos que todos os movimentos de renovação mental são altamente impulsionadores em exteriorizar uma mentalidade, que suplanta anteriores concepções quanto à prática festiva dos portugueses: “Sobre os seus escombros místicos, redentoristas, caem já, por virtude de um critério novo, os fundamentos do moderno edifício social” (p. 1), em que agora vigoram outras referências entre o povo: “A festa do lar, a festa da família, possível por enquanto com hinos, impossível já com Deus” (p. 1). José Caldas admite que os cantos de natal iriam permanecer durante

⁴⁵¹ Pese embora seja essa a intenção nítida, temos algumas dúvidas de que tenha sido essa a prática que tenha prevalecido na maioria dos lares. A nossa desconfiança reside em não termos suportes de pesquisa social e privada completamente seguros, para não dizer nenhuns, para atestar a veracidade destas prerrogativas. Esta parece-nos ser uma das falácias sociais importantes deste feriado, embora não seja completamente descabida a sua implantação sociológica em certa medida, como veremos adiante.

algum tempo, devido ao seu enraizamento. Contudo, iriam desaparecer. Apesar disso, mitiga o seu ímpeto ao condescender com o facto de que os órfãos e quem não tem família não poderiam desfrutar do feriado.⁴⁵²

No mesmo título informativo, no próprio dia de natal, agora rebatizado de dia da família, escreve-se que, a propósito desta data: “A República não extinguiu, em lei sua, a cerimónia da fraternidade e ternura que no dia de hoje alegrava todos os lares” (OM, 1911, 25 de dezembro, p. 1). Esclarece que o dia tinha como prática, fosse qual fosse o credo, esse sentido fraternal; por isso a alteração do calendário, segundo o autor do artigo (anónimo), foi tornar o feriado livre de influências religiosas – logo, laico: “Mas a República anti sectária e livre denominou-a festa da família, humanizou-a” (p. 1). Para este articulista, o feriado outrora padecia de uma tradição religiosa, não respeitando, assim, a própria natureza da celebração (p. 1).

Este exímio jornalista enobrece a ação da festa fraternal que se faz sem “tabuletas, nem dísticos, nem senhas de entrada” (OM, 1911, 25 de dezembro, p. 1), certamente referindo-se a aspetos simbólicos alusivos à data em registo católico, algo que na esfera republicana se vivia pelo sentimento genuíno. Numa reportagem no mesmo jornal explicava-se como a população vivera o dia de descanso, em que foram patentes valores cívicos: “Solene de paz e de tranquilidade, cheio de amor e de carinho, em que todos se unem numa íntima confraternização, afastando-se por momentos da agitada labuta da vida e esquecendo todas as tristezas e contrariedades” (p. 1). Acentua-se na reportagem que a falta de deveres religiosos ligados à anterior nomenclatura do calendário é vista como um exercício de cidadania e liberdade (p. 1).

O facto de não existirem liturgias e outros predicados era visto como um momento de espontaneidade, pela ação simples e singela, capaz de oferecer uma oportunidade para atividades recreativas, um pouco por todo o lado (OM, 1911, 25 de dezembro, p. 1). Aliás, o apontamento jornalístico diz-nos que esse feriado laico era emoldurado com bodos distribuídos aos pobres, concertos musicais e matinés para crianças, componentes consentâneas com o investimento cívico e humano, dizendo-nos que, na prática “a República

⁴⁵² O vazio da data inaugurada em contraponto com o faustoso natal cristão, que beneficiava de antiguidade e de um vasto conjunto de práticas e tradições acrescentadas e associadas, criou algumas dificuldades de superação. Uma das formas de preencher o feriado republicano foi a comutação de penas e indultos que ainda perduram nos nossos dias. O responsável por essa iniciativa foi o então Ministro da Justiça António Macieira, considerado na publicação um homem de coração generoso, capaz de restituir pessoas alienadas da sociedade (OM, 1911, 24 de dezembro, pp. 1-3). Sobre esta personagem importante do republicanismo e da Primeira República, *vide*: A. Coelho (2013).

tirou à festa da família todo o carácter de religiosidade, revestindo-a de particular encanto” (p. 1).

O lado beneficente e direcionado para as crianças, com iniciativas várias da festa e do feriado, em que o regime apostava como competidor direto da religião, é salientado no jornal *O Século*, em 25 de dezembro de 1913. Conferia-se um conteúdo mais público e, conseqüentemente, visível ao feriado, transparecendo um humanismo mais objetivo e concreto (p. 1). Em virtude disso, o jornal *O Mundo*, do mesmo ano, diz-nos que esta festa incide na família portuguesa como um todo, que vive e goza feriados, como este que confere plena liberdade a todos os cidadãos e famílias portuguesas (OM, 1913, 25 de dezembro, p. 1). Quando à festa privada em família ou com iniciativas públicas, não estava já a ter o efeito vistoso que se pretendia nas vivências (OS, 1913, 23 de dezembro, p. 2). Jornalistas como Fausto Correia diziam: “A República deu ao povo leis que este, pela sua ignorância, não tem sabido aproveitar” (OS, 1911, 10 de outubro, p. 2).

Quanto ao jornal *O Século*, em 1914, prefere explorar o facto de que o dia deveria ser aproveitado pelas famílias desavindas, sobretudo para apelar à união das duas principais famílias políticas de base republicana, que se encontravam em campos opostos, devido à divisão do Partido Republicano (OS, 1914, 25 de dezembro, p. 1). Procura-se no suporte simbólico do feriado resgatar princípios que ilibassem o regime e as suas principais formações políticas de incoerência junto do povo: “Purificam-se as almas e procuram elevar-se afetivamente, esforçando-se por se fundirem num mesmo desejo de vida serena, sem lutas e rivalidades” (p. 1).

Para o povo português, o feriado nesta conjuntura seria um capital intransponível, porque defraudava as expectativas de um regime messiânico triunfante na sua realeza. O regime mostrava-se incapaz de sustentar as suas promessas e, principalmente, de manter a sua autenticidade impoluta, em harmonia com suportes que a consagrou – o calendário. O culto da família portuguesa estava, no fundo, a ser posto em causa, não no seu ritual, mas nos seus ideais internos. O grande responsável por esta desmistificação de um culto que dava ainda os seus primeiros passos foi a própria Primeira República, que renegou na prática o seu modelo edílico. A força do *cliché* perde-se, tornando-o um episódio incongruente e imposto.

Neste artigo intitulado “Palavras Sinceras”, o autor faz uma das mais significativas afirmações de todo o acervo jornalístico que temos vindo a analisar. Sem precisar aduzir argumentos falaciosos, destila a essência do ponto de vista doutrinal do feriado, que é posta em causa em função da problemática social do regime que o instaurou: “Dia de festa da

família, dia de união e de paz” (OS, 1914, 25 de dezembro, p. 1). Portanto, tudo aquilo que a vasta família republicana deixara de ser, esvaziou numa só penada o conteúdo do feriado como grande capital, junto do povo, seu subordinado. O artigo visou constituir como que uma “errata” para desfazer potenciais equívocos decorrentes do ambiente menos fraterno. No entanto, e apesar deste esforço, este renovar do prisma, sob o qual o capital simbólico do tempo está a ser reavivado, esbarra contra a literalidade dos acontecimentos.

Num balanço preliminar, deslindamos um investimento avultado de palavras cognatas, com claros indícios de adornar a família de maior sentimento e o dia que lhe foi reservado em calendário. Há um nítido *transfert* de palavras antes atribuídas ao foro religioso, que passam a constar no vocabulário da agora sagrada família portuguesa.⁴⁵³ Os jornais e os seus comunicadores, por nós pesquisados, não tiveram qualquer hesitação em ver nas suas palavras um novo significado do dia 25 de dezembro, uma retroprojeção de vivências populares constituídas pelas ideias e conceitos vigentes do republicanismo, entre os seus pensadores.⁴⁵⁴

Antes de mais, será profícuo tomarmos em linha de conta a questão acima mencionada, porque a grande maioria dos periódicos expõe artigos de opinião e muito poucos apontamentos jornalísticos no terreno que possam refletir cabalmente o seu fervoroso civismo. Se há testemunhos que reproduzem o que a imprensa, de facto, escreveu, porque não existem entrevistas a famílias portuguesas que atestem este contexto novo na família? Se assim fosse, teríamos uma noção mais concreta e robusta das vivências criadas. Porque não tirar proveito propagandístico e exponenciar ao máximo este novo ritual de substituição? Não nos parece que tudo tenha acontecido automaticamente. Uma outra questão difícil de deslindar é que a data teve muito mais ênfase no recato familiar, do que em expressões públicas, excetuando alguns pequenos aspetos filantrópicos já mencionados.

Quiçá, como dissera Vovelle (1976), não possamos omitir, como em França, uma diferenciação tipológica entre as festas espontâneas, certamente como o natal, das festas e comemorações regulares de uma Revolução que celebra anualmente os seus feitos (p. 161). Impõe-se-nos, portanto, perguntar se este novo feriado do calendário não representou na

⁴⁵³ Não tenhamos dúvidas de que estamos diante de outra iniciativa do progresso do ateísmo, que precisamente para seu próprio realce não se coíbe em utilizar, desde o início deste feriado, as vantagens da linguagem sacralizadora da família, com retoques de ordem cósmica, num advento temporal renovador.

⁴⁵⁴ O calendário, na perspetiva dos revolucionários portugueses, muito na senda dos franceses, salvo algumas reservas, foi encarado como uma das melhores conquistas do ateísmo durante a Revolução. Ao pensarmos no desafio que ele apresentava frente ao calendário gregoriano articulando, nesta nova peça, um traço naturalista, combinou várias ideologias, inclusive conservadoras. Vide o caso francês feito de contrastes marcado por tons fortes: *Concordance des Calendriers Gregorien et Republicain* (1983).

prática um esforço, em certa medida, inglório (da perspectiva do regime), de tentar ler uma realidade sociológica sem a chave para a sua compreensão, que foi a tradição religiosa implantada. Devemos, ao mesmo tempo, ponderar até que ponto os articulistas foram representantes ou porta-vozes de um grupo representativo de pessoas da sociedade, mesmo os não republicanos profundamente interessados na nova realidade do regime e, mormente, na participação no dia 25 de dezembro.

De duas realidades temos a certeza: a primeira incide sobre o papel dos jornais na sociedade portuguesa, junto de quem esta imprensa, sobretudo republicana, teve um importantíssimo papel conversor e estimulador de práticas; a segunda está relacionada com o facto de o regime saído do 5 de Outubro, com este feriado e o seu capital simbólico inerente, ter estado mais interessado em extrair uma moral de vida e, para isso, ter trabalhado uma reconstituição histórica dessa realidade. Este tipo de postura ignora e não leva, por vezes, em conta, que os idealismos do sentimento, quando confrontados com problemas sérios, resumem-se a momentos de pura nostalgia.⁴⁵⁵ A República e o seu regime tiveram de lidar com o triunfo do instinto sobre a quimera, o triunfo dos acontecimentos sociais desfavoráveis, o que significa, em última análise, que o movimento quase aéreo e o impulso celebrativo que suscitam e parecem constituir, logo se desvanecem e quase são esquecidos.

6.3 Os ecos sociais do dia 1 de janeiro, feriado da fraternidade universal

O feriado do 1.º de Janeiro foi glosado no discurso dos jornais ou no simbolismo da festa com a participação das pessoas, inserindo mais um sonho ou um ideal mistificador, muitas vezes feito conscientemente, outras, porventura, não. Podemos, assim, recordar do mesmo modo, na senda do que disse Ozouf (1976), que festas como a fraternidade universal seriam o meio ideal de introduzir uma ordem que fizesse a sociedade ser homogénea e purgada de tensões e de quaisquer referências às hierarquias (pp. 374-379). No caso francês, a mesma autora destaca que as festas cívicas tinham um termo para uma reunião muito particular, para distingui-la de outro tipo de reuniões na esfera social. Por outras palavras,

⁴⁵⁵ Em 1912, o jornal *A Lucta* estava dominado, como outros periódicos, pela histeria coletiva da guerra, que consecutivamente tinha sido adiada na Europa. Dá-nos conta de que feriados como o 25 de Dezembro, dedicado à família tinham sido subalternizados, ou seja, a utopia religiosa ao nível cívico cedia um espaço de protagonismo devido à realidade das circunstâncias dramáticas. A festa da família ocupa apenas a terceira página, deixando de lado considerações teóricas e de como as cidades participavam em família no feriado, relatando pura e simplesmente um conto de natal, ajustado à família, com dimensões laicas (AL, 1912, 25 de dezembro, p. 3).

eram reuniões cívicas solenes, carregadas de uma religiosidade que lhes dava um cunho díspar: “O vocábulo era estritamente reservado para a invocação da festa cívica, com a finalidade de ordenar pacificamente apenas aquilo que eram práticas republicanas” (Ozouf, 1976, p. 374).

A época moderna em que se deu um facto semelhante em Portugal inscreveu uma certa rarefação destas leituras, acentuando o interesse dos nossos republicanos em identificar os substratos de originalidade, como se pode constatar na grelha de feriados do calendário. Não deixaram de, propriamente, impedir que a cultura e as razões de sentimento falassem mais alto, como em França, coincidindo na essência, sem coincidir na aparência, pois foram elaboradas a partir de uma variante moderada.⁴⁵⁶

Fixemo-nos no feriado da fraternidade universal do 1.º de Janeiro, com a sua plausibilidade autónoma, feita de descrições dos atores e dos comportamentos somáticos encadeados em série pelos populares, muito embora seja um feriado pouco publicitado nos jornais, provavelmente devido ao facto de já constar como data importante no calendário antigo, embora alterada no conteúdo e quase siamesa no seu bojo ao 25 de Dezembro.

Em 1911, o jornal *O Mundo* destaca através do seu redator que 1910 foi o último ano em que a festa teve apenas carácter protocolar e teatralmente frio no Paço, onde a monarquia e a nobreza tradicionais tomaram parte, excluindo o povo (OM, 1911, 3 de janeiro, p. 1). A festa de gala era estranha ao povo, chamada de festa esfarrapada e insonsa em relação aos tempos modernos, pois o povo vivia numa intensa relação de sentimento cívico com as festas de Estado (p. 1). Salienta que o povo esteve ativo e ao lado do poder vigente num pleito unânime realizado nas ruas. A festa da fraternidade universal, segundo ele, tornou-se um feriado em que o povo foi o denominador comum, que expressou publicamente: “essa festa da alegria, comoção, sinceridade e uma nota profunda de lealdade e afeto” (p. 1).

⁴⁵⁶ Seja como for, em França, a composição do calendário com as festas e as efemérides obedeceu a elaborações, em que o rosto mais visível foi o matemático Gilbert Romme; no entanto, para a história fica como criação da Convenção Nacional de 1792. Na verdade, o projeto foi trabalhado pelo Comité de Instrução. O caso francês tem uma particularidade muito importante e que difere do nosso caso, em termos de estabelecimento das datas. Nós possuímos os decretos para consultar e os jornais reproduzem-nos e, quando muito, deixam pequenas notas explicativas, sendo posteriormente comentados nas vivências. Paradigmaticamente, os franceses dispõem dos decretos e das explicações que Romme deu aos cidadãos sobre as razões e a cientificidade do projeto. O arrojado projeto de um calendário completamente alterado, anticlerical e republicano era feito de antagonismos, até mesmo irracionais. Os seus critérios são apresentados ao pormenor, remontando a épocas antigas, para justificar a necessidade de mudar um calendário obsoleto e eivado de superstições religiosas. O seu trabalho é acompanhado de apêndices que se consubstanciam em tabelas, quadros, esquemas e gráficos, assim como grelhas feitas para os anos seguintes do calendário (Service des Calculs et de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes, 1989, pp. 20-34).

Por isso, já em 1793, Romme, redator do Calendário Republicano em França, dizia que a alteração do tempo era uma operação importante face ao progresso do espírito humano. Sendo a Revolução Francesa responsável final por esse disparar do tempo, que já vinha dando passos largos no avanço civilizacional, não podiam a França e o mundo ficar presos num calendário incoerente (Romme, 1989, p. 20). Afirmava, com propriedade, segundo os auspícios que presidiram a época, com ramificações sentidas em Portugal anos mais tarde, que este feriado do início do ano, como outros, pode ser enquadrado: “O tempo é um elemento necessário, que nos pede novas medidas de duração, que são igualmente eliminadas da credulidade e rotina supersticiosa transmitidas por séculos de ignorância” (Romme, 1989, p. 20).

Se juntarmos a estas declarações também a dimensão cognitiva e multifacetada das festas cívicas, incluindo, claro, o 1.º de Janeiro, que amplia e, por vezes, quase duplica a extensão dos acontecimentos vividos, percebemos a atração que exerceu nos atos,⁴⁵⁷ componentes constantes da religiosidade cívica portuguesa, particularmente neste iniciar de ano. Neste sentido, Vovelle (1976) elucida-nos e diz-nos claramente que a festa em si foi “falada (o discurso), cantada, escrita também; e sublinhou-se o papel essencial da epigrafia, dos cartazes e das bandeirolas nesta pedagogia popular” (p. 162).

Podemos, sem dúvida, reconhecer, neste esquema bem urdido, eixos de sustentação que no 1.º de Janeiro o jornal *A Lucta*, através de um dos seus porta-vozes mais emblemáticos, João de Menezes, espraia. Tomando por iniciativa o primeiro dia do ano e a sua comemoração, num artigo de um número ilegível com o título “Superstição do Estado”, que enganosamente parece contraditório quanto ao conteúdo, salienta a importância do peso dos cidadãos nas ações do país (AL, 1911, 5 de janeiro, p. 1). A superstição, para ele, seria ver no Estado um provedor em termos materiais e como um fim em si. Concebe na lógica republicana, em que assentava o feriado, servindo este como um símbolo justificativo de um Estado que se ramifica através de associações que agregam indivíduos (p. 1). Uma intervenção desta natureza prepara e escalona os cidadãos a fim de torná-los habilitados,

⁴⁵⁷ Festas como esta do nosso calendário republicano em Portugal veiculam todo um sistema operativo de imagens e de símbolos em permanente circulação, que mais parece um estaleiro de obras a céu aberto. Pode-se perceber toda esta parafernália da festa que vai desde o vocabulário, à sintaxe, dos elementos que compõem o cortejo organizado em etapas, em locais muitas vezes fixos ou em trânsito, revelando-nos uma ordem estereotipada, onde figuram atores do grande teatro revolucionário (Vovelle, 1986).

colaborantes, proporcionando uma expansão social que podia começar na forma como se envolviam nas festas de Estado (p. 1).

Estes aspetos, no seu todo, a nosso ver, espelham uma espiral cívica, que vai desde os aspetos de ordem simbólica do calendário e as suas festas cívicas, até aos meandros da ação complexa da sociedade. A dinamização destes valores de cunhagem nitidamente religiosa ao nível cívico encontra eco nas comemorações, como esta do primeiro dia do ano, que envolve, domestica, integra e replica os seus valores. Os feriados são, grosso modo nessa altura, meios recreativos que frequentemente projetam os indivíduos num ideal.⁴⁵⁸

Por sua vez, em 1912, outro colaborador do jornal *A Lucta*, José de Magalhães, num sugestivo artigo nomeado de “Novo Ano”, dá uma nota em que faz a junção entre o natal e o ano novo:

O dia primeiro do ano, além de ser uma festa da família, é, propriamente, a festa da sociedade. Sob este ponto de vista pode-se dizer que é uma festa universal – pelo menos comum a todos os povos que atingiram certo grau de civilização caracterizado pela posse do calendário. (p. 1)

Assume-se aqui, como trama histórica, a posse do calendário como avanço civilizacional, onde os feriados constituem uma espécie de enclave com autonomia dentro do macro-relato do calendário agora laicizado. Basta ver como, nestas palavras de José de Magalhães, o calendário surge como emblema e capital simbólico mais significativo, exclusivo e permanente. Nas palavras deste jornalista, a significação objetiva do ano novo de fraternidade universal não é independente do fundo ideológico laico do restante calendário, que suscita atitudes e intenções dos interlocutores – os cidadãos.

Tal intenção fraterna e universal e fito conciliador encontram-se sedimentados no lastro ideológico republicano, que no ano de 1880 já era uma realidade, pela boca de Júlio de Matos:

⁴⁵⁸ Pelo menos desde o compromisso da Regeneração em Portugal e em face do agravamento das condições de trabalho, que eram nitidamente precárias, criam espaço para o surgimento do progresso das Associações de Socorros Mútuos. Os fins delas eram a proteção de trabalhadores por conta própria ou de outrem, braçais ou não, fosse por incapacidade fomentada por acidentes ou doenças, falta de trabalho, velhice ou reclusão. Desta forma, asseguraria os meios necessários para sustento das famílias dos mesmos. Em face do exposto, as associações culturais de matriz católica foram perdendo ou cedendo espaço às formas de associativismo civil, devido ao progresso das ideias laicizantes, que seriam coroadas em definitivo no calendário festivo, cujos os feriados são o seu ex-líbris (Cascão, 1993, pp. 540-541).

Ao sentimento de egoísmo, que, se existisse, só orientaria toda a nossa atividade na preocupação exclusiva e anti social do bem estar do indivíduo, contrapõe-se geralmente o altruísmo, sentimento progressivo que nos conduz a viver pelos outros, alargando a esfera da nossa atividade desde o individualismo mais intransigente até ao coletivismo mais amplo – o amor da humanidade. Importa reconhecer, porém, que entre os dois grupos de sentimentos não existe oposição... O egoísmo é uma condição estática, orgânica, indeclinável, o altruísmo, uma condição dinâmica, sociológica. (pp. 183-184)

Na realidade, o que este ideólogo do republicanismo afirma, muitos anos antes do advento da República, e o jornal *A Lucta* reafirma no feriado, de forma definitiva e contundente, é que a moral poderia inspirar-se espontaneamente na natureza, com base numa prática histórica. A crença em questão é direcionada para a perfeição da humanidade, que elevava a patamares cimeiros o estado animal para o estado civilizacional, numa sociabilidade harmoniosa.

Em rigor, este artigo sintetiza e apresenta-se como uma das melhores elocuições escritas a propósito do novo feriado do dia de ano novo. José de Magalhães socorre-se da experiência de outros países em que o pano de fundo continua a ser um culto fundado no mito moderno da renovação do ano e, conseqüentemente, da sociedade (AL, 1912, 1 de janeiro, p. 1), afirmando: “Que este carácter social e propiciatório da festa do ano bom surja inerente à renovação do ano” (p. 1). Tendo nos horizontes a evolução da humanidade, tão cara naqueles dias, filosoficamente falando, sabe reconhecer que o início do ano teve em diferentes épocas o seu início, consoante o curso que a humanidade trilhou, deixando-se influenciar pelas circunstâncias (p. 1).

Ao contrário do calendário republicano em França, foi um hiato importante no somatório das diferentes fases e marcou uma época, inclusive no iniciar do ano, quando o sol transpõe o ponto equinocial do outono (primeiro dia do vindimário). A seu ver, não admira, portanto, que no vasto pluriforme sistema social, Portugal, com o seu calendário que agora vigora e festeja o ano novo, tenha atingido a maturidade (AL, 1912, 1 de janeiro, p. 1). Em tom autoritário, acentua que o 1.º de Janeiro nunca perderá o seu lado acentuadamente

neutral,⁴⁵⁹ conservando a sua pureza de festa naturalista – festa da sociabilidade humana e de aspiração, sempre renascente, à felicidade sobre a terra (AL; 1912, 3 de janeiro, p. 1).

O culto de ano novo, feito de tradições remotas e ancestrais, recebe um novo impulso no calendário, em Portugal, que as pessoas estavam inclinadas a realizar: “E agora, como então, a humanidade tantas vezes inclinada a desesperar, mas sempre gulosa de ilusão, renova, confiada, e mete-se ao caminho para uma nova etapa” (AL, 1912, 3 de janeiro p. 1). No dia 3 de janeiro, ainda no rescaldo do ano novo, a sociedade movimentava-se nas ruas em cumprimentos, alusões, programas oficiais e culturais,⁴⁶⁰ adornando janelas e ruas com bandeiras, num culto multifacetado de cunho cívico.⁴⁶¹ Dizia o jornal *A Lucta*: “O dia de anteontem, primeiro do ano novo e consagrado pela República à Fraternidade Universal, foi um bom agouro para o futuro da nossa Pátria e das instituições” (AL, 1912, 3 de janeiro, p. 1). Em sintonia com este artigo e seguindo os ensinamentos de Spencer, escrevia Teófilo Braga (1884b):

⁴⁵⁹ O jornalista não resiste em dizer que este culto foi, como outros, apropriado pela superstição católica, que absorveu as festas pagãs com as suas datas, incluindo no repertório lendas cristãs, fazendo coincidir as datas numa operação que deu os seus frutos (AL, 1912, 1 de janeiro, p. 1).

⁴⁶⁰ Não podemos deixar de referir que o século XIX coincide com o triunfo definitivo de artes como a da música, sendo a Euterpe o seu culto maior. A musa inspiradora (Euterpe) da mitologia grega, que presidia à arte de combinar os sons, deixava de confinar-se aos salões de baile de classes superiores, tornando-se, a par da dança, um meio entre outras manifestações coreográficas, de divertimento e sociabilidade, quaisquer que fossem os ambientes sociais ou os pretextos para a sua realização – por exemplo, imperativos de calendário, como as festas cívicas que consagravam a recém criada República Portuguesa nos inícios do século XX. Esses modelos de sociabilidade profana, que competiam com as procissões, romarias e santos populares, ganhavam, desde o século XIX, enorme expressão, como os espetáculos circenses, o teatro profissional e amador, as touradas, os saraus literários, as primeiras exposições industriais, entre outros. A segunda metade de Oitocentos foi uma época de grandes e rápidas mudanças sociais e culturais ao nível da vida quotidiana e social. Será nessa época que nascem e se desenvolvem determinadas práticas desportivas – corridas a cavalo, regatas de vela e de remo, ginástica, tiro, patinagem, *cricket*, futebol. Paralelamente, nesse período, implantam-se as redes ferroviárias, telegráficas e telefónicas e a iluminação a gás estende-se por todo o país, facilitando o surgimento e organização de formações políticas, como os republicanos. O período histórico em causa, que vinha a ganhar expressão desde o advento liberal, permite aos agentes republicanos explorar o filão potenciado por estas rápidas mudanças, em que o tempo passa a ser mais coletivo, suscetível de celebrações de memória nacional e culto cívico, que encontrarão no calendário, após a implantação da República, o seu habitat natural (Cascão, 1993, pp. 517-541).

⁴⁶¹ Como se sabe, na segunda metade de Oitocentos, significativamente, quase todos os países aderiram à vaga de comemorações de índole centenária. Nos ditos festejos que consagravam os grandes homens e acontecimentos de relevo, davam enlevo de honras nacionais, que continham subjacentes doutrinações de carácter filosófico e político, onde existia um nacionalismo patente. Nessas iniciativas nacionalistas era suscetível a movimentação de pessoas. Muitas vezes, através delas, a população movimentava-se de forma inconsciente. Nas comemorações deste tipo, mas não só, ornamentavam-se e decoravam-se ruas e largos. Para isso, montava-se todo o tipo de estruturas, desde carros alegóricos, arcos, tribunas, coretos e outras arquiteturas efémeras, que seguiam os padrões estéticos da moda de então. No caso português, usava-se, muitas vezes, o estilo neomanuelino, por ser o estilo que melhor se enquadrava, como resposta de cariz nacionalista, respondendo ao ideário patriótico que se impunha na altura (Anacleto, 1993, pp. 677-681).

O animal que se agrupa em bando sente a necessidade do seu semelhante, e o macho que defende o ninho ou o covil, e que procura o alimento para a prole, obedece a essa tendência, que nos organismos superiores se revelou pela dedicação ao *altruísmo*, que fundou a família, a propriedade, a cidade e a autoridade, esteios de toda a civilização. (p. 213)

À semelhança da situação que se nos depara acima, no tocante a este feriado, em 1914, o jornal *O Século* traz uma elocução redigida num estilo idêntico. A redação apresenta a estranheza de, em rigor, não ser num contexto internacional favorável, devido à possibilidade da guerra pairar no ar, a despeito de começar com as palavras: “A cidade teve, pois um aspeto festivo, a que não faltaram o colorido das bandeiras nacionais” (OS, 1914, 1 de janeiro, p. 3). Todavia, não obstante os vários indícios, assinalamos o facto de que não prescindir o artigo daquela marca expressiva do estilo ideológico do feriado, podendo-se encarar como uma versão expandida da festa com outros predicados (p. 3). Quem comparar este texto, com outros do género, é obrigado a reconhecer que a redação nada tem de opaca, pondo em relevo as vivências do feriado.

Verifica-se que quem escreveu em nome pessoal e a favor do regime veiculou um ideário, menosprezando os ecos de uma inevitável guerra e de algum desgaste acumulado da Primeira República que, afinal, está ausente das palavras do redator. Estas, na verdade, focam e frizam uma autenticidade popular, transmitindo-nos um pensamento que, apesar de tudo, podemos considerar fundado nalguma noção de normalidade ritualística que o feriado parecia demonstrar (OS, 1914, 1 de janeiro, p. 3). Não é fácil seguir atrás do autor desta reportagem, que nos coloca perante uma acumulação de frases tenuemente articuladas, redigidas para evidenciar um carácter oficial e paralelamente popular, dentro do âmbito da fraternidade universal. No caso das comemorações, é possível ler nas entrelinhas um consenso autêntico, de uma humanidade que, de facto, não encontramos nos acontecimentos domésticos e internacionais em crise (p. 3). Os cumprimentos habituais de ano novo, pelo menos no caso português, foram uma desculpa oficial, diria mais, um intervalo, que disfarçava a tensão social latente.⁴⁶²

⁴⁶² As greves foram uma constante em todo o período da Primeira República, sendo interrupções forçadas no calendário, toldando as celebrações de regime em menor número. Foram um total de 518 greves sectoriais e nacionais. Quanto aos resultados, em 128 destas ocasiões, os trabalhadores viram integralmente correspondidas as suas reivindicações. Em 196 vezes entraram em acordo, enquanto 63 delas foram inconsequentes. A abrangência dos sectores envolvidos foi muito diversa, criando uma

Ultrapassada aiosamente a controvérsia com que o regime se debatia, chama-nos à atenção o facto de continuarmos a sentir um vetor acumulativo dos autores de artigos, como este, que vão juntando por associação as manifestações e expressões populares umas às outras, que extravasam de feriado para feriado (OS, 1914, 1 de janeiro, p. 3). Para lá do valor ético e relacional de que o feriado se reveste, ele tem também uma natureza simbólica marcante, enquanto propicia um espaço de discurso imposto. O tempo do feriado de ano novo é o tempo das histórias que se contam, das informações que se trocam, da celebração do dia em forma de canções, relatos breves e evocações.⁴⁶³ O pacto assumido nesta data no calendário, para todos os efeitos, é um pacto participativo. Não admira, portanto, que nos jornais os motivos de um feriado como este estejam amplamente representados.

Como se havia passado com os ideólogos, os jornais dão eco de que o elo social existia entre a individualidade e a sociabilidade numa fundamentação feita de reciprocidade dialética entre os dois lados da questão: egoísmo e altruísmo. Neste particular, Teófilo Braga valeu-se da natureza, pese embora, ao contrário desta, apenas a humanidade possuía o sentimento que se podia transformar em ação, tendo em vista a perseguição e a obtenção dos fins a que se propõe. Pelo exposto, concluímos que apenas a humanidade enquanto ser histórico pode alcançar a felicidade e a perfeição, em função da evolução. A mecânica exposta transmutar-se-ia em progresso e a natureza das coisas assumiria uma configuração cultural e civilizacional e uma moral refinada, que nas palavras de Teófilo Braga (1884b) era:

A moral positiva, evidenciando as origens orgânicas destes dois polos, egoísmo e *altruísmo*, entre os quais oscila todo o movimento das determinações morais, não elimina o egoísmo natural dando como base das virtudes a abnegação, e limita o *altruísmo* até ao ponto em que ele não dissolve a individualidade. (p. 213)

grande instabilidade social, sendo os períodos mais críticos 1911 e 1912. Como se isso não fosse suficiente, as greves tinham um resultado real nas várias vertentes sociais, enquanto as solenidades que permitiam interromper o trabalho eram mais contemplativas e nostálgicas, sem grandes resultados práticos, saldando-se por um apelo de sentimentalismo religioso disforme. *Vide*: C. Carvalho (2010, p. 6).

⁴⁶³ O culto do supremo ser e o culto da razão, de matriz maçónica, segundo o rito francês, embora não fossem uniformes em todas as regiões de França nos tempos da pós-Revolução foram, apesar de tudo, um culto declarado, mesmo entre a população, sobretudo a esclarecida. Em Portugal, quer no período de ascensão, quer no período de enraizamento da República, mormente no calendário, foi algo remetido muito mais para os templos maçónicos e as elites que os frequentavam. Por sua vez, os ritos e as cerimónias celebrizados no calendário entre as populações eram subjetivos, quando muito sugestivos. As massas populares citadinas viviam os acontecimentos fomentados pelas datas de forma diluída, numa religiosidade cívica (Vovelle, 1976, pp. 201-202).

Portanto, a moral em que assentava o feriado vivenciado era laica, de bases orgânica e historicista.⁴⁶⁴ Os cultos públicos como este, justificados teoricamente e promovidos no calendário, personificavam a razão, através de momentos e personagens evocados, numa assunção e alusão a novas divindades laicas.⁴⁶⁵ À semelhança do que já vimos em relação a França, a organização do calendário permitia uma estruturação cultural diversificada, onde se insere o 1.º de Janeiro. Como grande promotor de intervalos lúdicos de regime para o povo, o calendário, como capital simbólico por detrás dos festejos, escondia diferentes e complexos aspetos com novas crenças, que pretendiam a adesão das massas (Vovelle, 1976, p. 184).

Perante estes dados, podemos, sem dúvida, reconhecer não só eixos de sustentação ideológica, como detetar que o esquema proposto ao público não esgotou o seu mistério religioso de cada feriado, pelo seu carácter subjetivo, ou sequer determinou o que cada um dos feriados tem de único (veja-se, por exemplo, a ténue distinção entre o feriado de 25 de Dezembro e o 1.º de Janeiro). No fundo, permite ao observador colher parecenças na substância, com diferenças na forma, demarcando-se nos motivos de moral social,⁴⁶⁶ proporcionando uma dominação na condução que ocorre em ambiente social.

Estes momentos coletivos, que o feriado do 1.º de Janeiro ajuda a explicar, rompem com uma herança religiosa e política que se quer esquecer, mas tem de lidar ao mesmo tempo com as contradições da sociedade em que as coisas mudam rapidamente. A sociedade portuguesa correspondeu inicialmente a iniciativas como esta, mas perante os problemas estruturais com que o país se debatia há muito, a Primeira República sofre algumas vezes

⁴⁶⁴ Como já se viu, através de outras análises, os programas políticos do movimento republicano fundaram-se nas revoluções da modernidade e nos princípios que estiveram na base da Declaração dos Direitos do Homem (1789). Esses valores são consequência do evolucionismo naturalista e social, tendo como grande fundo a emancipação da pessoa, numa reivindicação que nada tem de abstrata, mas numa evolução consistentemente efetuada pela história da sociedade (Catroga, 2010, pp. 121-141).

⁴⁶⁵ O culto da razão e do supremo ser durante a Revolução Francesa é um exemplo de imbricação entre a afirmação da racionalidade moderna e as formas de religiosidade mais ou menos evidentes, que grassaram em países como Portugal.

⁴⁶⁶ O republicanismo, acima de tudo na sua faceta governamental, enalteceu a vida em sociedade, propagando uma fé inabalável na perfeitibilidade humana. Excluindo uma moral reveladora de matriz cristã, optaram por uma linha que conjugava a tradição liberal individual caldeada com argumentos tirados do naturalismo darwinista. Contudo, o movimento e posterior regime, como lidavam com a edílica ideia de felicidade comum de tendência jacobina, viam na ideia e no ideal de humanidade um elemento compatível com a sociabilidade. O interesse comum não era uma mera coexistência de partes, antes deveria assumir-se como um repto que decorre do postular holístico que consubstancia a ideia de humanidade, enquanto ser coletivo. Em face do exposto, os direitos naturais e a sua realização, ou seja, a tão propalada Liberdade, Igualdade e Fraternidade deveriam sobrepor-se ao egoísmo próprio do estado da natureza do homem. Essa sobredeterminação seria alcançada pelo altruísmo positivo de Comte e de Littré, sentimento que exprimia a capacidade realizadora do homem em dominar-se e corrigir-se em termos dos excessos da sua natureza, numa evolução global e histórica da sociedade (T. Braga, 1884b, pp. 203-220).

em termos de apoio popular, sentidos em momentos como este. A escassez de recursos, as tensões internas no partido e no governo, as reformas lentas e aquém do esperado, os programas complexos que em nada simplificaram a vida das pessoas tornaram a gestão difícil, anuindo a base social do regime.⁴⁶⁷

Por tudo o que já expusemos neste particular, traçar as vivências deste feriado implica, sem dúvida, assinalar-lhe uma espécie de respiração comum subjacente aos vários jornais, facto que consideramos revisitado nos horizontes analisados. O nosso objetivo foi provar como o nível do acontecimento foi participado, nas várias vezes em que foi repetido. Por semelhante que seja, o feriado do 1.º de Janeiro é um acontecimento irreduzível na sua individualidade. Está, portanto, mais próximo da invenção singular, do que da repetição cultural, que foi perdendo terreno.⁴⁶⁸

6.4 Marcas deixadas pelo feriado de 31 de Janeiro na população portuguesa

Não negando nós o valor dos dois anteriores feriados, que valeram mais pelo aporte teórico do que pela mitificação histórica, este feriado do 31 de Janeiro, à semelhança do 1.º de Dezembro, avultam em considerações de vertente histórica. Este, quiçá, muito mais, porque se no 1.º de Dezembro há lugar para uma reconstituição tendenciosa da história, este, por sua vez, retrata um acontecimento real e abundantemente mediatizado na comunicação social da altura, que não logrou os seus intentos. Muito por culpa disso, ajudou a salientar e a mistificar o momento precursor. Se todos os feriados pretendiam ser um polo aglutinador e mobilizador da sociedade portuguesa nos alvares da Primeira República, este tinha um dos principais polos de interesse.

Antes de mais, convém frisar que é comumente aceite que o *Ultimatum* desencadeou um movimento de protesto veemente, que vai culminar na intentona de 31 de janeiro de

⁴⁶⁷ Seria injusto e injustificado não reconhecer a dificuldade conjuntural que marcou não só os primeiros anos, mas toda a Primeira República: a pesada herança da Monarquia Constitucional tanto em termos económicos, sociais e culturais, como a violenta reação monárquica, a Primeira Guerra Mundial e as suas consequências a nível interno, desde a falta de abastecimento ao agravamento do custo de vida. Sem falar dos grandes surtos epidémicos e o crescente protagonismo político das elites militares, bem como a já aludida agitação social (G. Pereira, 2010, pp. 123-126).

⁴⁶⁸ Na linha do que falámos nesta parte final, Brito Camacho, a 1 de janeiro de 1913, preferiu ocupar-se da crise do Governo que vive de instabilidade atrás de instabilidade, o que mergulha o país numa incerteza permanente. Nenhuma referência é feita ao feriado, o que é um claro indicador de uma perda de influência no envolvimento do tecido português, ainda mais vindo de Brito Camacho, um propagandista nato dos festejos cívicos (AL, 1913, 1 de janeiro, p. 1).

1891.⁴⁶⁹ Ultrapassaríamos em muito o cerne deste trabalho se optássemos pela via descritiva e interpretativa desta crise, desde o espaço inicial onde deflagra, até ao momento em que a derrota ocorre.⁴⁷⁰ De facto, podemos, no entanto, aduzir determinadas coordenadas condicionantes⁴⁷¹ para depreendermos a insurreição: grande depressão, ao nível internacional, crise financeira, choques e conflitos imperialistas, o trabalho no país e as consequências do *Ultimatum*, com ligação direta ao Exército, que feria a dignidade nacional (Catroga, 2010, pp. 76-88).

Em face da conjuntura desfavorável do país, mas altamente favorável a uma Revolução que pudesse por cobro à decadente Monarquia Constitucional, o movimento republicano ganhou grande preponderância com este incidente. De facto, ainda não estava devidamente implantado e organizado no país, sendo Lisboa o seu reduto melhor explorado. O momento que poderemos considerar de algum consenso nacional pode ser simbolizado em “A Portuguesa”,⁴⁷² e, mesmo assim, sem qualquer hegemonia partidária.⁴⁷³ Catroga (2010)

⁴⁶⁹ Pretendemos sublinhar que este sentimento assaz de humilhação serviu para espezinhar a sociedade portuguesa, considerado por Catroga e P. Carvalho (1996) como: “o acontecimento político que mais repercussões teve nos meios culturais portugueses e que mais serviu de pretexto para a intensificação de uma meditação apaixonada sobre o destino português” (p. 251).

⁴⁷⁰ Vide: J. Abreu (1912, p. 34ss.).

⁴⁷¹ O *Ultimatum* britânico, aproveitado em parte pelos republicanos, não só se veio a revelar um acontecimento que intensificou o nosso momento de crise nacional, como serviu para, no campo exclusivamente histórico e literário, potenciar o surgimento de um leque alargado de textos de carácter nacionalista. Os casos mais paradigmáticos são os de Guerra Junqueiro com *Finis Patriae*, Teófilo Braga com *A Pátria Portuguesa*, António Patrício com *Fim*, Sampaio Bruno apresenta-nos *O Encoberto*, António Nobre tem uma publicação póstuma de *O Desejado*. Reconhecemos que, de certo modo, os trabalhos referidos ligam-se de forma imediata e são contributos válidos, para que tenhamos uma imagem precisa do tipo de reações de índole nacionalista nos campos da literatura, da cultura e da política. Evidenciam, de uma forma ou de outra, a matização de uma cultura portuguesa dos finais de Oitocentos e inícios do século XX, acabando por trazer uma resposta a uma ânsia de necessidade moral, por parte de uma massa coletiva, em reencontrar sua identidade nacional (Homem, 1992, pp. 281-296).

⁴⁷² Quanto ao hino “A Portuguesa”, a autoria da partitura foi da responsabilidade de Alfredo Keil, um músico luso-alemão, e a letra ficou a cargo do poeta monárquico, Henrique Lopes de Mendonça, logo em parte assumida e mais tarde convertida no hino do republicanismo e da própria República Portuguesa. Esta marcha havia sido composta em 1890, como resposta ao *Ultimatum* britânico de janeiro desse ano. Face à pressão exercida pelo governo de Londres para que Portugal desistisse da ocupação de uma vasta zona do Continente Africano entre Angola e Moçambique, o Governo Monárquico Constitucional cede, saindo o país humilhado dessa situação. Na altura, uma onda de nacionalismo radical de cariz colonial varreu o país e “A Portuguesa” surge como canção que se inspira em três fontes distintas: o fado, canção que revela o sentimento patriótico ferido, “A Marselhesa”, grito de revolta despótico, e a “Maria da Fonte”, em que se expressa o amor pela liberdade. Os dois autores do hino editam, às suas expensas, uma edição de distribuição gratuita com dez mil exemplares e o povo venera o hino como protesto nacionalista, onde se pedia a ressurreição de um país ultrajado pelos estrangeiros. Este ideal nacionalista e republicano viu na canção um sinal muito importante para os seus desígnios. A música nascera nessa conjuntura e fora associada à tentativa de revolta republicana no Porto, em 1891, tendo nessa altura a sua primeira grande aparição pública. Veja-se: T. Leite (1978, pp. 28, 32). Segundo J. Chagas (1978), “A Portuguesa” foi tocada pela banda de Infantaria 10 nas ruas do Porto (pp. 437-328).

diz-nos mesmo que a revolta nascida no ambiente militar teve na vertente política uma força meramente coordenadora, dos dirigentes do norte, e pouco expressiva, em função da ainda fraca implantação do republicanismo a norte (pp. 81-83). Houve apelos sucessivos do diretório do Partido, para que os conspiradores não se precipitassem, embora soubessem ser difícil conter o descontentamento militar dos sargentos do Porto que se tinham radicalizado nas suas reivindicações e feito mesmo um ultimato (Catroga, 2010).

Esse ultimato pôs a descoberto, quer os nomes, quer as intenções dos revoltosos, precipitando os acontecimentos, algo que de resto era do domínio público, ao ponto de o jornalismo estar junto dos quartéis. Como desfecho desta breve exposição dos factos, os militares e populares afetos aos revoltosos concentraram-se sem grande resistência na baixa da cidade, dando os sonantes vivas à República. Enquanto isso, Alves da Veiga subiu à varanda da Câmara Municipal do Porto para declarar a implantação da República e a formação de um governo de transição. Perante o ocorrido, a Guarda Municipal, fiel ao regime, entra em cena e a multidão aglomerada e pouco mobilizada, ao som dos primeiros tiros, dispersa em pânico, indisciplinadamente. Apesar de todos os esforços inglórios de Elias Garcia em Lisboa, no intuito de não perder a oportunidade da revolução vingar,⁴⁷⁴ a esse propósito, Heliodoro Salgado (1894) diz que o mesmo tentou “tocar a capítulo, a fim de tentar um supremo esforço que permitisse coadjuvar revolucionários do Porto” (p. 133). Militarmente, a inexistência de uma cadeia militar revoltosa forte e o erro de não tomar os pontos estratégicos da cidade acarretaram uma copiosa derrota, prisões e julgamentos (Teles, 1905, p. 239).

Oportunamente, Catroga (2010) disse a esse respeito, nas suas conclusões acerca do fracasso dessa revolta:⁴⁷⁵ “Bem vistas as coisas, o 31 de Janeiro, se foi um momento

⁴⁷³ A marcha será, desde então, o hino do republicanismo, pese embora não fosse intenção dos autores perfilhar ideias dessa natureza, nem a letra fazia eco de qualquer apelo mobilizador em torno da ideia de República (Teles, 1905, pp. 113-141). O hino lema será adotado pelos republicanos e será a sua propaganda durante 20 anos, substituindo o hino da carta, o hino nacional adotado pelo regime monárquico liberal de maio de 1834. Sem querermos aqui abordar a musicografia, mas sim o significado histórico e o sentido ideológico dado posteriormente ao hino, podemos ainda dizer que este, aprovado em Assembleia Nacional Constituinte de 14 de junho de 1911, em pleno regime republicano, se tornou num símbolo importante de afirmação temporal e identitária na sociedade portuguesa, agora dominada pelos republicanos (DL 150/11, p. 1). Jornais como *O Mundo* e *A Capital* mencionam os acontecimentos desse dia da Assembleia Nacional Constituinte, de onde salientamos o decreto do hino como sendo de comoção, entusiasmo, grande dia, orgulho de ser português e republicano (OM, 1911, 20 de Junho, p. 1). Sobre a bandeira e o hino (AC, 1911, 19 de Junho, p. 1).

⁴⁷⁴ Convém consultar: J. Chagas e M. Coelho (1901, pp. 160-189).

⁴⁷⁵ O Porto possuía um comércio forte, um operariado em crescimento, uma intelectualidade republicana com nomes como Rodrigues de Freitas, Sampaio Bruno, Alves da Veiga e Júlio de Matos,

precursor, constituiu também o fecho do círculo de lutas políticas de inspiração liberal dinamizadas a partir do Porto” (p. 87). Em abono da verdade, foi esse lado precursor, destemido e heroico, envolto em fatalidade, que deu azo para que surgisse um feriado que reforçasse a epopeia republicana. Não podemos esquecer que, para muitos, o Porto seria o local ideal para despoletar a Revolução, devido ao peso da memória da revolução vintista e do cerco, investindo a cidade e as suas gentes de uma missão regeneradora.

É neste quadro moralmente esmerado, que as sementes do feriado do 31 de Janeiro vão medrar e figurar na grelha do calendário da Primeira República com uma força que ultrapassará as querelas e as divergências regionais. Parece-nos evidente que o feriado foi um acerto de contas com a história do longo combate liberal do Porto e simultaneamente foi um alargamento à escala nacional da vitória republicana, num aproveitamento para unir o norte ao sul, através dos seus dois principais eixos urbanos, industriais, culturais e políticos.

Ignorando os fatores estratégicos que inviabilizaram a intentona, valorizou-se as motivações nacionalistas que dinamizaram e se sobrepuseram a outros fatores circundantes. Na verdade, o 31 de Janeiro soou como um primeiro passo e ensaio dos acontecimentos finais que precipitaram os de 5 de Outubro de 1910, sendo o seu aproveitamento indispensável para mitificar a República no calendário refeito. Amadeu Carvalho Homem foi dos investigadores que entendeu que este ato desajeitado, mas generoso, de baixa patente militar e com apoio civil, teve o seu peso⁴⁷⁶ e mérito: “A revolta do Porto constituiu uma charneira a partir da qual se verificou a transferência de testemunho republicano para gente mais audaz. Deste modo, os

para além de uma mentalidade aguerrida. Padecia, noutra latitude, dos males de uma devastação financeira que assolava o país e de uma opinião republicana ainda incipiente. A conspiração foi pouco planificada, pois debateu-se com uma forte e pronta reação militar, progredindo num clima de ilusões e equívocos, sem levar em consideração que submeteu os seus interesses políticos ao elemento militar, que esteve na base da iniciativa (Catroga, 2010).

⁴⁷⁶ Para Rui Ramos, o contributo do 31 de Janeiro terá sido insignificante na construção de uma República em Portugal, em contraponto ao entendimento de Amadeu Carvalho Homem. Se esta sublevação fosse inconsequente, tendo sido um breve momento sem amanhã, não constituiriam preocupações constantes em discursos de parlamentares monárquicos e na Câmara dos Pares do Reino. Nesses discursos, numa cadência sistemática, surge o medo de que algo semelhante possa acontecer, temendo pela falta de capacidade de reação do regime monárquico. O regime, para além dos ideários republicanos, tinha nos jornais afetos os seus grandes aliados: “É bem conhecida de todos a tenaz, ativíssima e constante propaganda que se está fazendo nos jornais mais avançados das doutrinas as mais ímpias, e mais deletérias e subversivas, chegando-se até a proclamar como lema de governo – nada de religião, nada de propriedade, nada de família, amores livres” (*Diário da Câmara dos Dignos Pares do Reino* [DCDPR], 1896, 8 de fevereiro, p. 90) E continua acentuando os receios de uma nova investida revolucionária: “Em presença, pois, dos perigos que estamos correndo no presente, e que muito mais nos ameaçam no futuro, perigos e riscos que estão aparecendo a cada passo debaixo dos pés, e desenganando a todos de que andamos já em cima de um vulcão” (DCDPR, 1896, 8 de fevereiro, p. 90).

vencidos de ontem teriam sido a referência decisiva dos vencedores de amanhã” (Homem, 2001, p. 124).

A mediatização deste acontecimento e outros nos anos seguintes, até eclodir a República, foi um aspeto que nos ocupou nos jornais que vimos, visto ter sido um fito orientador importante nos estudos que precediam a preparação dos feriados, no geral, e este, em particular, ainda que a intenção não transpareça. Se fazia sentido a nossa abordagem prévia nestes ditames que antecederam a vaga de feriados quando o fizemos, muito mais agora, depois de devidamente enquadrados. Podemos afirmar convictamente que antes de uma vivência fomentada a partir do estabelecimento da data em calendário, e consequente ritualização anual, a efeméride era já uma realidade vivencial no exercício mental promovido, entre outros suportes, pelos jornais.⁴⁷⁷

Numa tessitura que era acompanhada por iniciativas práticas no plano social, a afirmação de uma data, 31 de janeiro de 1891, em que os jornais foram peça fulcral, contribuiu não só para balizar os episódios que levaram à instauração, através de uma Revolução, do regime republicano em Portugal, mas também para fomentar vivências conformadas com esse desiderato.⁴⁷⁸ Como foi muito bem frisado por Maria Antonieta Cruz (2010): “Uma ousadia breve parece ter deixado uma semente gigante. Em 5 de outubro de 1910, o *Adamastor* dará, como sinal de início da Revolução que implantou a República, 31 tiros, assegurando assim aos republicanos sublevados que a República estava pronta para arrancar. Agora sim a República triunfará” (p. 29). Temos de admitir, perante estas evidências, que o 31 de Janeiro não só esboçou a República, mas o seu feriado futuro de forma indelével, tendo os jornais um papel de relevo na amplitude das vivências que nos serão dadas a observar.

⁴⁷⁷ Os homens que fizeram parte do 31 de Janeiro, como seria de esperar, enfrentaram uma caluniosa campanha, muito embora também a eternização e a glorificação. A Associação de Beneficência de 31 de Janeiro, criada em 1896 (sociedade criada para ajudar os presos e as suas famílias), procurou recolher fundos para construir um lugar para os mortos do conflito. Em face do exposto, foi edificado um monumento no cemitério do Prado do Repouso no Porto, passando a ser um local de romagem dos republicanos. A edificação mortuária passou a simbolizar a luta empreendida em prol da liberdade e os democratas de então davam testemunho do seu apego sentimental aos ideias republicanos através da sua presença constante na celebração da revolta falhada, muitas dessas vezes reprimida, nomeadamente no decurso do austero Estado Novo (Homem, 2001, pp. 95-109). Para uma melhor visão acerca deste tipo de intervenções no contexto, remetemos para: Catroga e P. Carvalho (1996, pp. 252-259).

⁴⁷⁸ Os parlamentares republicanos nunca esqueceram os participantes dessa intentona, procurando protegê-los desde a primeira hora após a Implantação da República. Os militares envolvidos no golpe não só serão reintegrados nas forças armadas, como lhes serão atribuídas compensações chorudas que nem sempre podem ser tidas como as mais justas. As primeiras iniciativas foram ainda tomadas pelo Governo Provisório.(DCSD 34/14, de 11 fevereiro, p. 12).

Em conformidade com esta perspetiva, o jornal *O Mundo* de 31 de janeiro de 1911, sobretudo no campo de uma produção que avultasse o feriado vivido, que pela primeira vez se festejava no calendário, cita Afonso Costa. De visita ao Porto, com uma comitiva governamental de nomeada,⁴⁷⁹ Afonso Costa refere que embora a revolta de 31 de janeiro tenha falhado: “O Porto foi vencido, mas lançou à terra uma semente tão fecunda que desde 31 de janeiro Portugal jamais deixou de afirmar que queria viver honrado e livre, como agora, depois de 5 de outubro, mostra que vive. Foi consequência do 31 de janeiro” (p. 5).

O mesmo periódico desse dia faz destaque de primeira página, numa reportagem conduzida por Oliver que descreve a cena vivida do cortejo: “Era tão extenso que começando às três horas e meia da tarde chegou à praça da Liberdade às seis horas e vinte minutos. Na Rua do Bonfim o entusiasmo atingiu o delírio” (OM, 1911, 31 janeiro, p. 1). Descreve exaustivamente, de forma que, duas páginas à frente,⁴⁸⁰ refere que o ato foi um dilúvio de palmas, vivas, flores, bandeiras, lenços, ornamentação de cada rua, numa festa popular concorrida, sem deixar de mencionar “A Portuguesa” e remata: “Todos se associam na manifestação à República, sendo voz unânime que ela deve ser das melhores festas consagradas ao Governo Provisório” (p. 3).

O jornal de 31 de janeiro concentra todos os motivos para a festa do feriado, por exemplo, a rubrica “Notas à Margem” reconhece que a data, embora recordada e participada anos a fio desde 1891, agora: “hoje, porém, a solenização desta data faz-se em circunstâncias diversas. Não se veste já o pranto da saudade pelos que morreram aclamando a bandeira da República, pela primeira vez desfraldada” (Garção, 1911, 31 de janeiro, p. 3) e concretiza definitivamente: “o sonho fez realidade. A esperança fez-se certeza. O ideal fez-se facto. Razão de mais para exaltar os heroicos lutadores de 31 de janeiro. O seu exemplo frutificou. A sua obra concluiu-se, mas foram eles que iniciaram” (Garção, 1911, 31 de janeiro, p. 3).

Mayer Garção remata magistralmente o seu apontamento sobre esta data inolvidável: “A semente então lançada à terra é hoje uma árvore poderosa, que desafia os vendavais da

⁴⁷⁹ O jornal *O Mundo* de 29 de janeiro, em vésperas do feriado recém criado, anuncia a presença do Ministro da Justiça no Porto, sublinhando o papel da cidade nas lutas pela liberdade. As forças liberais de 1820, 1828 e, por fim, de 1891, foram absolutamente decisivas para que houvesse a seu tempo a proclamação da República. O feriado dedicado aos mártires da tentativa falhada é catalogado pelo articulista como: “um protesto e afirmação” (OM, 1911, 29 de janeiro, p. 1), sendo especialmente importante que esta data fosse celebrada pela primeira vez com toda a pompa e circunstância no Porto (OM, 1911, 29 de janeiro, p. 1).

⁴⁸⁰ Na mesma página destacam-se os festejos um pouco por todo o país, onde o feriado é vivido com programas diversificados em que o cortejo popular assume papel de relevo. No caso do Porto, é levantado o monumento no cemitério do Prado do Repouso, lugar onde se encontram os restos mortais dos heróis de 1891 (OM, 1911, 31 de janeiro, p. 3).

sorte. 1891 e 1911 são o Alfa e o Omega da República em Portugal” (Garção, 1911, 31 de janeiro, p. 3) Ao terminar, Garção⁴⁸¹ deixa uma palavra que eterniza a data, o seu contexto histórico e o ideal que representa na sociedade que a acolhe festivamente:

Entre a multidão palpitante que na sua cidade sagra, numa apoteose, a República vencedora, eu creio que só teriam um gesto, antes de abandonar esta vida efémera – o gesto de abençoar a morte que a fulminou, para que a Pátria, a liberdade, a República, pudessem assim viver, raiara sua glória imortal! (p. 3)

A ideia forte destas palavras é que o feriado deveria ser vivido pelo povo e viver no seio da sociedade portuguesa, para lá da existência pessoal de cada um.

O ano de 1911 era, por todos motivos, uma data importante relativamente a 31 de janeiro de 1891 e, além do mais, esta fazia vinte anos do ocorrido,⁴⁸² tornando o investimento simbólico e popular ainda mais expressivo.⁴⁸³ Portanto, nesta lógica, como é sabido, esta ideologia foi sendo veiculada por um conjunto de meios ou recursos de expressão, nomeadamente a palavra de que os jornais são parte integrante, o simbolismo do feriado, a ritualização da data e a iconografia sempre presente nesses atos. Face ao exposto, não admira o empenho demonstrado em atos desta envergadura,⁴⁸⁴ lembrando que este feriado figurava ao lado do 5 de Outubro, como os mais emblemáticos, numa escala sequencial e complementar.

⁴⁸¹ José Caldas, no mesmo jornal, assina uma crónica chamada “Os vencidos de há vinte anos, são os vencedores de hoje” (OM, 1911, 31 de janeiro, p. 3).

⁴⁸² *O Século* de 3 de fevereiro de 1911, para além de descrever vividamente os festejos por todo o país, diz a esse respeito que: “Todo o país, como os leitores verão pelas notícias que a seguir publicamos, se associou à comemoração do vigésimo aniversário da revolta do Porto, glorificando os predecessores da República portuguesa” (p. 2).

⁴⁸³ O Porto, sobretudo ao longo do século XIX, reforçou uma existência de ideologia concelhia, que definiríamos de forma elementar como genérica e integradora, como a relação imaginária e mental que as pessoas mantêm com as suas reais condicionantes existenciais. Devemos adicionar qualificativos determinantes, como a estruturação, a coerência, a intencionalidade e a recorrência da mensagem que tem sido transmitida. Reconhecemos ser legítimo existir no discurso produzido no Porto, por esse tempo, o conceito de ideologia, no caso em apreço, política. Este traço marcante permitiu que o feriado recebesse um investimento maior e se desdobrasse no ressoar nacional, fator sobejamente compreendido pelos detentores do poder. *Vide* este estudo: A. P. Costa (1999, pp. 93-94).

⁴⁸⁴ Ruas apinhadas de pessoas, enfeitadas de bandeiras e troféus, num pleito de fanatismo religioso que o jornal *O Mundo* expõe nestes moldes: “Na Praça da Liberdade o entusiasmo chegou à loucura. Não há ideia do Porto ter feito manifestações idênticas. Toda a cidade está numa festa de comovedora alegria” (OM, 1911, 31 de janeiro, p. 1). No jornal de 1 de fevereiro, por sua vez, destaca os discursos e todo o programa das festas do feriado, sublinhando que a invernia não afugentou a população e o seu entusiasmo. Em termos protocolares, é dado um banquete no Palácio de Cristal em homenagem à data celebrizada. O jornal dá uma reportagem que ocupa duas páginas na íntegra, mencionando que as condições climáticas no cemitério do Prado do Repouso fizeram com que se alterasse o programa, todavia: “O movimento no cemitério do Prado do Repouso foi assombroso. Calcule-se o que seria se o

Quase todos os jornais são unânimes em dar um grande destaque ao feriado ao nível nacional, sem descartarem, por arrasto, um discurso produzido levando em conta uma carga sócio-temporal do seu conteúdo, como é o caso do jornal *O Século*. Há nestes apontamentos jornalísticos um discurso simbólico, que corresponde a um conteúdo de intencionalidade e conteúdo político latente.⁴⁸⁵ *O Século* de 2 de fevereiro, com o título “Ecos da Comemoração”, salienta que: “Vibrou de uma maneira entusiástica e uníssona, em todo o país, a alma portuguesa na primeira comemoração da data memorável de 31 de janeiro” (OS, 1911, 2 de janeiro, p. 1). Mede o pulso do regime em função da festa: “As notícias vindas de toda a parte, descrevendo ou noticiando a festa para este dia, revelaram por forma tocante, e de uma dignificação altamente patriótica, o estado de ânimo do país perante o novo regime” (p. 1).

O jornal prossegue o seu curso informativo, num fluxo e refluxo muito intenso, não esquecendo a capital do norte, que serviu de bússola para as demais regiões do país. Quanto a Lisboa, seguiu o mesmo tom dos festejos vividos entre a população, não fosse a cidade onde se travou a luta final e definitiva da Revolução, concluindo que: “Por todos os títulos podemos, pois, dizer que é a comemoração de 31 de janeiro foi a consagração nacional da República” (OS, 1911, 2 de fevereiro, p. 1). O feriado investido era uma afirmação, que foi revestida de um culto de reafirmação de uma liturgia cívica (p. 1). Este tipo de festejos trouxe ao calendário e à arena social um carácter múltiplo e multifacetado. Os ambientes e públicos, em simbiose perfeita, reciprocamente permutaram cidadania cívica, tradição, educação e cultura, em que o capital simbólico do tempo se ajusta à nova realidade e se sofisticava.⁴⁸⁶

tempo permitisse a manifestação projetada!” (OM, 1911, 1 de fevereiro, p. 1). *Vide* também: Borges (OM, 1911, 30 de janeiro, p. 1; OM, 1911, 1 de fevereiro, pp. 1-2).

⁴⁸⁵ *O Século* de 31 de janeiro de 1911 faz uma inventariação dos eventos que tornaram o dia deste feriado uma legenda da República, com saliência para os revoltosos mais importantes: Alves da Veiga, João Chagas e Miguel Verdial. Explora notícias relativas às coletividades republicanas que dinamizavam os festejos junto das pessoas em ambiente informal (p. 1).

⁴⁸⁶ Mais uma vez importa lembrar os conceitos de dominação desenvolvidos por Max Weber. Quando aborda a questão, situa-nos ao dizer que a sociedade é geralmente permeada pela relação existente entre pessoas, com interações objetivas e subjetivas. Essas relações *a priori* são normativas, estabelecidas por leis ou por costumes, quando surge uma figura carismática, que pode ser uma pessoa ou um acontecimento que, na posse de um carisma, tem a capacidade de atrair para si a atenção de uma parcela do público disperso. Essa capacidade extraordinária leva a que os seus seguidores sejam tomados de um sentimento de veneração ao indivíduo ou de algo que simbolize alguma virtude, com derivas que entram em rota de colisão com os costumes quotidianos. Essa fase concebida por Weber como dominação carismática é uma capacidade transitória, que geralmente tende a rotinizar-se, ao ser regularizada, tornando-se geradora de uma tradição. A teoria de Weber aponta que na forma carismática é essencialmente irracional no sentido de não conhecer regras, portanto, é revolucionária. Segundo ele, depois da dominação carismática se regularizar, torna-se burocrática e, por fim, torna-se tradicional, no sentido de ver no trajeto estabelecido uma santidade nas tradições dando legitimidade e autoridade. A

O tema do feriado despertava reações sentimentais tão exuberantes, que não estranha chamar-nos à atenção, com excertos que trazem, no seu enalço, um bônus para os estudiosos. Na segunda página explica a estranheza do cortejo cívico ter sido cancelado, pelo ensombrar da copiosa chuva, que efetivamente impediu o já tradicional espetáculo cénico que proporcionava. Pese embora isso fosse uma realidade que obstaculizava uma maior expressividade pública, o facto é que não impediu que milhares de pessoas se deslocassem, assim como agremiações, ao cemitério do Prado do Repouso, para homenagear os mortos da revolução portuense falhada:

A homenagem às vítimas do malogrado movimento foi imponente, apesar das vicissitudes por que o tempo fez passar os manifestantes. Empapados até aos ossos, não lhes fraquejou o entusiasmo nem a vontade, e assim acorreram ao cemitério todas as agremiações e troupes musicais. E tudo ali se apinhou em massa enorme, animada e ansiosa. (OS, 1911, 1 de fevereiro, p. 2)

Sem querermos ser repetitivos, os programas deste tipo de festas são quase sempre similares, mudando apenas os cenários, circunstâncias e oradores, em que se nota toda uma auréola de misticismo religioso de roupagem cívica: “A romaria de piedoso e patriótico sentimento prolongou-se por toda a tarde, estando ao cair da tarde o monumento coberto de milhares de flores soltas, ramalhetes, palmas, bouquets e centenas de cartões, alguns deles com palavras de grande patriotismo” (OS, 1911, 1 de fevereiro, p. 2). Nada impede que esta sequência lindíssima tenha frisado, além de toda a atmosfera do feriado, a componente temporal, aspeto esse estendido e prolongado propositadamente, até mesmo pela cadência do discurso feito em jornal.⁴⁸⁷ Nessa reconstituição jornalística do feriado, em que o povo é

veneração de cariz carismático é aquela que mais nos interessa, apesar da sua rápida rotinização no que concerne aos feriados da Primeira República, visto não se basear, de início, em aspetos essencialmente burocráticos como as outras duas concepções teóricas. A dominação carismática deriva da veneração que transcende o quotidiano, ainda que se vá valer dele enquanto participa no que chamaríamos encontro com o aspeto objetivo ou subjetivo, caracterizado pelo poder heroico, santidade e exemplaridade. No seu entender, o carisma da questão religiosa é reconhecido pelos seus adeptos. Weber afirma, com conhecimento de causa, que por mais carismáticas que sejam as tendências e práticas religiosas, algumas revestidas de cívicas, dizemos nós, elas tendem sempre a rotinizar-se e a assumir uma feição tradicional. Ao estudarmos os feriados, este em particular, enquanto elementos carismáticos de uma religião civil em Portugal, somos levados a concluir que padecerão de igual pressuposto e processo (Weber, 2009, pp. 281-418).

⁴⁸⁷ Nessa época, por razões que estamos a analisar, acentuou-se uma passagem pelo tempo mais pausada, com a finalidade de ritualizar e vivenciar profundamente os diversos encadeamentos do feriado. Somos levados a depreender que, apesar da contingência temporal e por causa dela, a

elemento central da trama festiva, tributando aos mortos da revolução falhada mérito, que decerto nunca serão esquecidos, é o feriado prova disso mesmo:

Não foram esquecidos, nesta manifestação, os que têm jazigo no cemitério reservado aos não católicos, pois que foram também visitados os túmulos de Rodrigues de Freitas, Felizardo Lima, cabo Borges, Dr. Dinis Neves e muitos outros que se assinalaram na defesa do ideal republicano. (OS, 1911, 1 de fevereiro, p. 2)

De certa forma, este feriado, assim considerado, abre o caminho para ampliar e amplificar complementarmente a equação que se refere às coordenadas ideológicas que orientam um conjunto de manifestações dos restantes feriados.⁴⁸⁸ O jornal *A Lucta* lembra a data, de forma poético-religiosa recorrendo ao *Manifesto dos Emigrados* de 12 de abril de 1891 para mitificar o feriado agora em vigor:

Todos os véus se rasgaram; um santo entusiasmo desdobrou em todas as almas; uma alegria vertiginosa incendiou todos os olhos e, pelas ruas, das janelas, das casas, rompeu um grito estriduloso, formidável, vibrando a lágrimas, retinindo de esperanças, jungindo todos os

interiorização foi mitigada, por forma a consensualizar uma sensação religiosa transcendente. No caso presente que se segue, ou seja, na atualidade, as preocupações com o tempo são outras, de cariz mais utilitário e fluído, mas sempre ritmadas pelo tempo medido pelo relógio. Inusitadamente, este aparelho vulgar quando é dependente da frequência da rede elétrica e esta perde energia faz com que os ponteiros dos relógios que dela dependam atrasem e andem mais devagar. No fundo, a perda de energia gera um atraso na rede elétrica que leva desde janeiro de 2018 a que vinte e cinco países europeus estejam a sofrer um atraso de seis minutos. Como o sistema europeu está interligado, e existindo um desequilíbrio nalgum lugar, a frequência diminui ligeiramente, tendo começado quando o Kosovo consumia mais energia do que gerava. A descompensação poderia ser contornada se a Sérvia equilibrasse a rede daquele país, mas parece não querer fazê-lo por questões políticas, impossibilitando a resolução técnica da situação. Com a situação, são afetados os alarmes de rádio, relógios de forno, micro-ondas e relógios que programam sistemas de aquecimento, trazendo com isso alguns contratempos inesperados para uma época altamente tecnológica. Os relógios que medem a passagem do tempo pelas vibrações de cristais de quartzo – como os relógios de pulso – não terão esse problema, tal como os telemóveis, que são geridos por um software. Este incidente remete-nos para outras análises do tempo, num capital simbólico mais conformado com a humanização do tempo, quando não um tempo mais artificial e tecnológico, que se cultiva por necessidade e obrigação, sem qualquer apego transcendente na atualidade. *Vide*: Catalão. (2018, 8 de março).

⁴⁸⁸ Noutra latitude, mas com efeitos cénicos muito semelhantes, foi protagonizada pela propaganda nazi, anos mais tarde. Beneficiando de uma outra projeção mediática, através de meios audiovisuais, filmaram comícios, desfiles, fizeram documentários anuais, em que figuravam Magda Goebbels e os seus seis filhos (do casamento com o ministro da propaganda nazi, Joseph Goebbels) como a figura feminina tutelar. Surgia como a educadora e exemplar mulher da família pura alemã, alimentando ao mesmo tempo o mito de Hitler como o solteiro que se havia casado com a Alemanha. Nos comícios, como nas restantes manifestações, havia uma organização logística que punha em cena adereços e outros predicados visuais, por forma a encenar algo imponente e extraordinário. Tudo isso era feito para envolver a audiência, agitando-a e influenciando-a, dando a ideia de comunhão, numa aposta em que a imagem era peça fundamental. *Vide*: Diehl (1996).

ritmos e todos os timbres, os das mulheres, os dos velhos, os das crianças, Augusto e tenebroso, minaz e meigo como o rugido de um leão familiar, como o ribombo de uma tempestade fecundante, como o pavoroso e inefável marulho de um oceano bramidos e paternal – viva o exército! Viva a República! (AL, 1911, 31 de janeiro, p. 1)

O Excesso retórico impressiona, mas revela uma cena em que abundam intervenientes diretos e indiretos de todas as gerações. Os envolvidos seriam todos republicanos? Sim, porque podemos supor que muitos que estariam nas janelas e apanhados nas ruas, na hora do desfile, podiam ser meros curiosos. Seja como for, se a multidão não fosse completamente republicana, havia sectores organizados, onde a presença infantil era teatralizada há muito, num processo com derivas educativas e promocionais do regime. João de Menezes, no mesmo jornal, afiança-nos que os herdeiros da geração do 31 de Janeiro completaram a obra deles, sendo o feriado uma vivência imprescindível: “Uma geração nova surgiu, que durante vinte anos veio a engrossar as fileiras dos vencidos; aqueles que em 90 haviam entrado na política lutando contra a monarquia” (AL, 1911, 31 de janeiro, p. 1). Nessa nota de abertura, intitulada “Vinte Anos Depois”, liga os mortos aos vivos numa celebração que resulta em felicidade para ambos os lados: “Felizes foram os que, fiéis aos seus princípios, e não esquecendo os vencidos da triste madrugada de janeiro, continuaram lutando, esperançados na desforra. Mais felizes ainda aqueles que morreram há vinte anos pela República. Puderam dormir finalmente em paz” (p. 1).

O investimento semântico, em termos de vivência, é exponencialmente maior do que nos outros feriados,⁴⁸⁹ principalmente em comparação com o 25 de Dezembro e o 1.º de Janeiro. O caudal informativo também é bem mais vasto e significativo. Dentro do registo ideológico que ritualizava as festas republicanas desde tempos idos incorporam-se nos feriados que instauram, sendo momentos coletivos de vivência e regulação de um determinado paradigma que consideramos ser de religiosidade cívica. Nesta linha de pensamento, em que há um nítido reforço da informação, o jornal *O País*, ao falar do dia, explicita e vincadamente, reserva para os revolucionários do 31 de Janeiro de 1891, apesar de

⁴⁸⁹ Na *Ilustração Portuguesa* de 1911, o feriado é amplamente documentado com fotos do cortejo no Porto, em mais do que um número, dando expressão à data. Uma das fotos, das inúmeras, dá importância à presença da Maçonaria. Por essa altura, conforme as fotos deixam transparecer, havia uma presença massiva de pessoas durante os festejos. Vide os seguintes números: C. Dias (1911, pp. 253-256, 1911, pp. 193-199, 1911, pp. 253-256).

não terem vencido, a competência da nomeação de um feriado em honra deles: “Por tantos e tamanhos motivos de honra nacional considerado” (OP, 1911, 1 de fevereiro, p. 1).

Para o autor da notícia, o *Ultimatum* foi a mola propulsora de uma gesta⁴⁹⁰ que no futuro sairia vencedora: “Não foram os revolucionários do Porto os triunfadores, é certo. Mas foram os precursores duma ideia reabilitadora” (OP, 1911, 1 de fevereiro, p. 1), num esforço catalisador: “Inúteis não foram os seus esforços” (p. 1), porque: “eles foram, por sua vez, os que animaram o nosso propósito com o exemplo de sua bravura” (p. 1). Perante tais asseverações, estava justificado o feriado, com a interrupção da vida quotidiana para, por um dia, ritualizar um culto cívico no calendário: “Prestem-se-lhes, pois, todas as honras, que jus a elas tem; guardemos-lhes um tépido cantinho no coração; lancemos, enfim, sobre a lousa que para sempre os roubou ao brilho da vida, aquele olhar de fraternal amor, que pode revivê-los no perpetuar da sua heroica ação” (p. 1). Numa veemente afirmação, sugere que o mínimo foi feito a favor deles pela República: incorporar o momento no calendário para memória de futuras gerações e, assim, conceder repetidas honras anuais,⁴⁹¹ terminando epicamente: “E sob o sol da República, em estrofes de diamantino brilho e perolados sons, cantemos altivos a nossa redenção” (p. 1).

A veneração superlativa do feriado em termos oficiais e populares sofre um revés importante em 1912, devido à greve geral que ensombrou os habituais festejos. A data passa praticamente ao lado, visto que as reais necessidades da sociedade se sobrepuseram aos

⁴⁹⁰ Este amor fanático pelas coisas nacionais, cultivado anos a fio, é cronicamente abordado por autores como Ramalho Ortigão em *As Farpas* (paisagens, costumes, trajes, etc.). Objetivo idêntico vemos em Teófilo Braga, nos trabalhos *Contos Tradicionais do Povo Português* e *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vincando alguns dos elementos mais importantes em termos de cultura nacional. Teófilo Braga é um acérrimo defensor dos mitos, costumes, folclore, lendas e contos lusos, na defesa de um reaportuguesar do país. Assim foi em finais da centúria de Oitocentos, nos inícios da centúria seguinte, tendo em conta este perfil cultural e literário reconfigurado ao nível ideológico, que assentava num idealismo e nacionalismo tradicionais. A esse propósito, trará, por força destes procedimentos, o saudosismo, através de dois grupos nucleares: Renascença Portuguesa e o Integralismo Lusitano. Nos inícios da centúria representaram um discurso tributário no plano teórico-pragmático, das conceções de vertente estética e ideológica do nacionalismo, espelhando-se nesses dois grupos um certo desencanto perante o contexto cultural e político do nosso país. Foram tentativas para repensar Portugal e a essência de ser português, revitalizando a nossa mentalidade, cada qual com motivações distintas. No caso de Teixeira de Pascoaes, essa procura baseou-se em encontrar os traços genuínos da *alma portuguesa*; para isso fomentou doutrinariamente a revitalização cultural e a renascença cultural, tendo por instrumento a revista *A Águia*. Por seu turno, o Integralismo Lusitano, através do seu arauto António Sardinha e do seu órgão Nação Portuguesa, pugnava por uma doutrina de exaltação da raça portuguesa e da sua tradição, se bem que era antirrepublicano, defendendo a reformulação da monarquia portuguesa. Para um esclarecimento esmerado dessas duas correntes consultar: F. Guimarães (1999, pp. 66ss.); Catroga e P. Carvalho (1996, pp. 333-348).

⁴⁹¹ Vide: F. Guimarães (1999, pp. 66ss.); Catroga e P. Carvalho (1996, pp. 333-348).

intentos cultivos dos republicanos e do seu regime (OS, 1912, 31 de janeiro, p. 1).⁴⁹² Em pouco tempo, do fanatismo religioso vivido passou-se para uma desilusão, como ocorrera em França, em que as motivações iniciais, cheias da sensibilidade irracional que o calendário propunha, qual talismã, cedem espaço a uma contradição quotidiana latente (Ozouf, 1976, pp. 261-262). Isto coloca um problema evidente nas reais intenções de culto dos republicanos, como bem observou Mona Ozouf (1976): “O calendário e a criação das festas no mesmo não se podem separar um do outro” (p. 266), pelo desfasamento que a planificação formulada no calendário da festa e a sua ocorrência em determinado tempo encontra, quando há um conflito entre realidades distintas e indissociáveis e insanáveis, gerando o caos.

Numa tentativa desesperada em reagrupar o povo que dispersava enquanto participante das comemorações cívicas, o autor do artigo do jornal *O Mundo* de 30 de janeiro de 1913 dizia: “Os republicanos de 31 de janeiro ficaram vencidos, mas na alma do povo português ficaram com o direito ao seu reconhecimento. A história da redenção portuguesa já escreveu toda a sua saudade pelos heróis do Porto!” (p. 1). O esforço de reabilitar uma das suas datas de maior impacto foi grande, porque se o sucesso da data em manter-se no calendário não seria, por agora, uma preocupação, o perfil desta etapa está mais em estimular o modo como se deveria fazer com que a festa existisse e se faz presente nos atos dos portugueses.⁴⁹³ No mesmo periódico, na segunda página, é apresentado o programa oficial do dia de feriado ao ar livre, em que o aparato deixa de assentar no público e confere um aspeto bélico, pela parada militar de trezentos carros do exército. Fica evidente uma eternização estatal, em que o povo perde algum espaço, precisamente pela fraca afluência do mesmo.

A perda de empenho civil na data não esmorece os intentos de João de Menezes do jornal *A Lucta*, que não entende algum esquecimento da data e das suas personagens, lembrando que a história tem sido, a nível mundial, madrastra ao esquecer determinadas ocasiões e pessoas (AL, 1913, 31 de janeiro, p. 1). Recorda que os revoltosos do 31 de Janeiro devem ser recordados em feriado ritualizando o momento, como pleito de justiça e

⁴⁹² Uma análise dos números seguintes, até ao dia 4 de fevereiro, permite-nos observar que o feriado foi remetido para o ostracismo, num sintoma de que afinal a aculturação da religiosidade cívica não teria o grau de profundidade que presumidamente se esperava. *Vide: O Século* (10:824-827).

⁴⁹³ O jornalista recorda os momentos que justificaram o 31 de Janeiro, em que o Tesouro português estava a saque, o património colonial em risco, as liberdades públicas como que confiscadas, a corrupção do executivo, os compadrios, etc. De acordo com as palavras proferidas ao longo do artigo, este estado de coisas desapareceu, em parte, com a Implantação da República, embora nem tudo esteja ainda no devido lugar e sanado. Na falta de um fervor popular, salienta-se o banquete do Palácio da Bolsa, oferecido ao Presidente da República e ao chefe de Governo de então (OM, 1913, 30 de janeiro, pp. 1-2).

redefinição de princípios: “Depois restabeleceu-se o equilíbrio moral, a todos se faz justiça – pelas sarjetas se escoam os aventureiros, e os homens de carácter, os homens de princípios, recebem a compensação moral a que tem direito” (OS, 1913, 30 de janeiro, p. 1).

O calendário, embora determine e obrigue uma interrupção do tempo quotidiano pelo feriado,⁴⁹⁴ a aposta de culto cívico no decurso de pouco tempo faz dispersar e desertar o envolvimento público. Até os seus principais cultores e dinamizadores se mostram frustrados com intervenções como esta: “Faz hoje precisamente 23 anos que um grupo de sinceros republicanos se bateu nas ruas do Porto pelo advento de uma Pátria Nova” (AV, 1914, 31 de janeiro, p. 1). Destaca-se nestas palavras o mal-estar entre os republicanos, ao falar de republicanos sinceros, excluindo outros. Pálida imagem de um republicanismo que antes se agregava num único partido, mas que agora se via dividido, fragmentado em partidos e à deriva. Em 1914, quase quatro anos depois da Implantação da República, a vivência mistificada do feriado dera lugar a uma desilusão e depressão coletivas,⁴⁹⁵ traduzidas nas seguintes palavras do mesmo jornal – *A Vanguarda*: “Com que dedicação eles se bateram e com que mágoa eles veem esta República verdadeiramente deturpada por biológicos, e pela forma-branca. Tempos que já lá vão: tantas ilusões desfeitas...” (p. 1).

A constatação de uma perda de entusiasmo nas cerimónias de culto cívico era por demais evidente. Por isso se reconhece, no jornal *O Século*, que este feriado era frustrante por não traduzir socialmente as aspirações que carrega: “Ora, a comemoração do 31 de Janeiro vai fazer-se desta vez num momento que não é dos mais felizes para o regime pelo qual os republicanos de 1891 se bateram nas ruas do Porto. Não estamos positivamente nas ideias de República sonhada então.” (OS, 1914, 31 de janeiro, p. 1). Em tom de desabafo o articulista concretiza: “31 de janeiro, data inesquecível dos que morreram para salvar a honra do país.

⁴⁹⁴ O falecido pesquisador Nestor de Sousa fala-nos dos desenvolvimentos que os respetivos limites temporais impuseram na sociedade portuguesa de Oitocentos, sentidos em lugares distantes como os Açores: a fixação imposta pelo poder civil dos limites que marcavam as horas e as pausas, em substituição, nalguns casos, pelos toques dos sinos da Igreja Católica; as torres camarárias, como as de Ponta Delgada, munidas de sinos, emitiam toques sinológicos que marcavam o ritmo quotidiano das pessoas. *Vide*: N. Sousa (1991, 1997).

⁴⁹⁵ Num esforço inglório para arregimentar a sociedade portuguesa desiludida, o jornal *O Mundo* tem um artigo com o discurso mitológico de sempre; contudo, o mesmo padece de uma moral mobilizadora de outrora, porque a realidade nua e crua do curso da sociedade era desagregadora. O que sobrava em marcação anual na grelha do calendário, faltava no seu elo sensitivo, perdendo-se a função socializante e consensual dos festejos, como esteios de uma visão para ficar. O ano de 1914 deu uma prova cabal desse desfecho impensável, até então projetado pelos mentores dos feriados no calendário. Ainda assim se adornava a pausa do dia nestes termos: “Rememoremos esse sagrado e angustioso dia, que se obscureceu com uma derrota, mas na qual saiu a eclosão de uma era nova e novos dias para a pátria honrada e livre!” (OM, 1914, 31 de janeiro, p. 1). *Vide* reportagem completa e desfasada de uma realidade que ensombrava as vivências que se queriam firmar (OM, 1914, 31 de janeiro, p. 1).

Oxalá ela tivesse hoje o poder de fazer refletir os homens que podem ainda salvar o prestígio da República!” (p. 1). O concentrado destas palavras dirigia-se mais ao restrito lote de pessoas do regime, deslocando o centro gravitacional das ruas para o Estado e as suas instituições. Parece-nos nestas palavras que o feriado deveria projetar o brio e a galhardia dos líderes no poder primeiramente, porque o povo foi afastado pelo mau exemplo de quem os conclamava a participar inicialmente (p. 1).

O objetivo nuclear deste feriado era ser mais um reproduzidor de vivências sociais, isto é, foi inicialmente planificado no calendário segundo um modelo coerente de festa que convidava a uma participação massiva. Este feriado de 31 de janeiro, no elenco dos feriados inseridos no calendário da Primeira República, é um caso típico de ritual religioso, demonstrando a pertinência da sua referida classificação na referida categoria. Mostra-nos como a participação evoluiu neste caso e como caiu em declínio abruptamente, como de resto nos demais casos.⁴⁹⁶

Não nos limitámos a demonstrar o carácter planificado e vivido do feriado em si. Recorremos a um interessante processo de verificação nas diversas peças jornalísticas das dimensões e proporções das práticas adotadas e das variantes verificadas, mesmo quando a desilusão se instaura. O recurso a uma abundante e convincente documentação dos jornais tornou a argumentação perfeitamente razoável e aceitável.⁴⁹⁷ O simbolismo do feriado foi um meio consciente, cremos nós, ao mascarar as realidades das tensões da verdadeira sociedade como um modelo ideal de festa, que codifica, à sua maneira, este ideal onde cada um tem o seu lugar.

A partir desta verificação, estamos em condições de compreender que a reestruturação do calendário foi um êxito parcial, em que as vivências que se queriam com feriados como

⁴⁹⁶ Um livro muito interessante, recentemente saído do prelo, que nos elucida sobre temáticas que fizeram tradição no nosso país e circunda elementos por nós explorados neste trabalho é o de G. Martins (2018). O livro faz jus ao ano europeu do património cultural, num compromisso com a cultura e o conhecimento, elementos caros que articulamos com o tema principal do tempo como capital simbólico.

⁴⁹⁷ Vovelle (1987), ao questionar se em França houve uma revolução dos costumes capaz de operar uma viragem de um momento para o outro em função das festas do calendário, adianta-nos uma conclusão ambivalente, que pode perfeitamente ajustar-se ao nosso caso. Elabora a tese de uma mudança em curso, no âmbito de uma sensibilidade revolucionária, em que se pode medir os índices respeitantes ao quadro comportamental ao nível religioso, até em atitudes perante a vida, o amor, a morte, onde se pode extrair uma mudança em curso, por vezes já muito avançada, relativamente à visão do mundo. As mudanças, mais do que um índice, são indicadoras de traços eloquentes que captam o período antecedente e sucedâneo; contudo, esse sublinhar laico e liberalizante é parcial. O discurso organizado na cenografia das festas é altamente moralizante, mas a cunhagem dessa nova leitura não consegue ser de modo nenhum uma rutura completamente eficaz dos entraves herdados da civilização cristã (pp. 182-207).

este, em que o tempo desempenha um papel decisivo, não passou de um fracasso. O empreendimento norteado de quimérico recebido nas cidades, decerto muito menos nos campos onde os ritmos temporais em parte foram suprimidos pela lógica laicista, confronta-nos com um dos limites mais nítidos da revolução do quotidiano. Portanto, e apesar disso, todos os que viveram sob a Revolução, embora não tenham vivido sempre como atores a cem por cento, a própria trama da vida modificou-se acentuadamente, quer ao nível das atitudes mais banais, até aos aspetos mais simbólicos como os festejos e cerimónias cívico-religiosas.

6.5 O feriado do 5 de Outubro que levanta o interdito e celebra a liberdade

O primeiro ano da nova República Portuguesa decorreu tendo na sua vigência o Governo Provisório, que tomou e adotou providências, ministério a ministério. O critério não obedeceu a um programa comum, seguindo uma tônica de aspirações que vinha do tempo de propaganda. Tudo isso aconteceu numa toada misturada com preocupações práticas ditadas pela evolução de uma conjuntura política e social, em face das pressões, muitas vezes contraditórias da sua base social. Foram medidas avulsas, sem terem a devida concertação, sobretudo quedando-se aquém dos propósitos regeneradores que animaram os tempos de propaganda.⁴⁹⁸

Neste ano inicial do Governo Provisório, os republicanos fizeram da laicização da vida portuguesa um dos seus principais temas, com fundamentos e argumentos que advinham do liberalismo político e do já supracitado positivismo filosófico. Deve-se, por isso, perceber que, no geral, entre as camadas populares urbanas, as reformas sociais foram recebidas e percebidas como estando muito aquém das suas reais exigências, no que concerne às pretensões e reivindicações.⁴⁹⁹ O ano ficou marcado pelas eleições de 28 de maio de 1911, das

⁴⁹⁸ Se um dos pontos nodais foi a erradicação simbólica do Governo deposto e a imposição de uma nova simbólica temporal, que temos vindo a referir, no plano social, como também vimos, as exigências foram bem maiores, como as leis do divórcio e das suas modalidades, da família com o casamento civil, bem como os serviços de tutoria de infância e de assistência pública e a legislação do inquilinato, que impunha a revisão anual dos contratos de arrendamento. Uma das facetas foi a reorganização do exército, nomeando para o efeito uma comissão que dedicou uma atenção especial ao tema da universidade, criando as universidades do Porto e de Lisboa, retirando o monopólio da Coimbra (Serra, 2010, pp. 93-106; A. Marques, 1991).

⁴⁹⁹ Neste contexto social, o mesmo se pode dizer relativamente à legislação laboral, vista com reservas e questionada pelo operariado. As relações entre o regime e os trabalhadores foram quase sempre tempestuosas em virtude disso. A lei permitia a greve, desde que patrões e empregados do privado se coligassem no exercício desse direito, deixando de fora os funcionários públicos. As greves ocorreram apesar do clima de festa após o 5 de Outubro, e só entre 5 de outubro e o final de 1910, houve cerca de

Constituintes, numa agitada vida social portuguesa e republicana que poderia legitimar definitivamente o novo poder em Portugal e além-fronteiras, no cenário internacional.⁵⁰⁰

Será nesta atmosfera mítica dos primórdios, com as contradições inerentes ao período pós-revolucionário, que não oscilará muito nos anos seguintes a celebração, religiosamente falando, do primeiro aniversário da Implantação da República. Num clima adverso, de constrangimentos pluriseculares, os feriados, em particular este, convidavam a viver intensamente. A sua fronteira com os aspetos restantes da vida, na verdade, não era estanque, afirmando-se como sede de fruição no imediato, associado ao sentimento de brevidade, veiculando um estereótipo caricatural por demais inflacionado.

Em virtude disso, o feriado de 5 de outubro de 1911 começa a ser propagandeado logo a 3 de outubro no jornal *O Século*, num longo artigo de José de Castro. Elabora uma narrativa própria das grandes epopeias míticas, que atribui ao regime instaurado. A repetição era essencial para reviver o espírito que a governou, e quando se trata de comemorar naqueles moldes, nada falta, nem mesmo recordar os mortos ilustres – Miguel Bombarda e Cândido dos Reis –, peças-chave no enredo (OS, 1911, 3 de outubro, p. 1). José de Castro concretiza ao dizer: “Há um ano que a história inscreveu nos anais da República portuguesa o nome de Miguel Bombarda e, com o dele, o de Cândido dos Reis” (p. 1) e frisa a passagem da data em forma de rito com o dramatismo próprio das efemérides religiosas:

Há um ano que os restos mortais dos dois grandes revolucionários dormem o sono dos mortos, nessa lúgubre pousada, onde a cidade inteira os acompanhou, em piedosa e extraordinária romagem, em que as lágrimas da saudade se casaram com as comoções, então recentes, da vitória, e em que os nomes dos nossos irmãos se uniram por tal forma à figura libertadora da República, que os seus nomes ficaram sendo símbolos da mesma República. (p. 1)

A morte de ambos funcionou como o sinal de partida do tempo revolucionário (OS, 1911, 4 de outubro, p. 1), que terminaria muitos dias depois, algo salientado por Lopes de Oliveira no dia seguinte: “comemorar a data que marca o princípio da Revolução é,

sessenta! No sentido oposto, batalhões de republicanos voluntários manifestaram-se em Lisboa contra as greves, gerando graves incidentes que culminaram em 19 de março de 1911 com a morte de dois grevistas em Setúbal, precisamente através da Guarda Nacional Republicana. *Vide*: E. Leal (2008), F. Lopes (1994).

⁵⁰⁰ Os primórdios institucionais do republicanismo conferem-nos nessas eleições uma radiografia da cúpula da altura, em que a maioria dos 229 eleitos se situavam nas idades que compreendiam entre os 21 anos e os 40 anos. Nessa amostra representavam 36 % do total; este facto pode-se explicar como sendo a geração que viveu as tensões do *Ultimatum* (A. Marques, 2000).

consequentemente, celebrar a alvorada do ressurgimento nacional” (p. 1). Ao falar de Cândido dos Reis, sublinha que: “Foi um agitador, porque era um organizador. Destruiu porque era necessário construir” (p. 1). A consagração da República resulta de acontecimentos prévios e decisivos para os quais o povo estava elucidado, requerendo expressões cultivas anteriormente.⁵⁰¹

Não estranha, por isso, que o jornal de 5 de outubro diga que o dia de feriado seria o segundo dia de festa (OS, 1911, 5 de outubro, p. 1) e faz questão de dizer que o espírito que presidiu à instauração da República não desvaneceu, sendo ratificado pela participação ritual da sociedade. Segundo o jornal, o fervor, entusiasmo e fidelidade com que se festejou a solenidade, deu a prova cabal disso: “Essa alma popular recebeu há um ano, heroicamente, o batismo da liberdade, tão embebida está já dessa liberdade e das instituições que a servem, que não hesitará nem um segundo em fazer uma barreira formidável, um baluarte invencível, para defender e sustentar a obra do seu grande sacrifício e incansável dedicação” (p. 1). Como fecho, reforça que apesar de alguns contratempos, o sentimento popular se mantém intacto⁵⁰² e reforça: “Ali palpitou, o mesmo entusiasmo, cachoou a mesma alegria, desbordou a mesma loucura” (p. 1).

Ainda no dia 7 de outubro, o referido jornal ocupa-se de fazer repercutir os ecos do dia 5 deste mês, transparecendo que este tipo de festa, sobretudo esta, tinha uma ampla participação popular, algo que nos causa estranheza, embora o feriado após um pequeno interregno persista. O chamariz era, sem dúvida, o cortejo cívico, composto por diversas organizações e populares, apoiados pelo fator cénico dos carros alegóricos, numa antítese das procissões católicas e dos seus andores, sublinhado da seguinte forma: “O dia 5, como aniversário da proclamação da República, vinha a ser o dia da festa por excelência. A nota mais brilhante da consagração presumia-se que fosse o cortejo cívico, e assim sucedeu” (OS, 1911, 7 de outubro, p. 1).

⁵⁰¹ A monumentalidade que a República queria petrificar em Portugal, mormente no calendário, socorria-se de outros suportes coadjuvantes. O investimento passou por cimentar o regime para a posteridade, com a inauguração dos trabalhos da esplanada dos heróis, através da colocação da primeira pedra. Multiplicam-se por toda a parte as manifestações de festa, antes mesmo da festa principal, com iniciativas nos teatros, na imprensa nacional, nas associações desportivas, na Biblioteca Nacional, com a exposição dos documentos históricos da República (OS, 1911, 4 de outubro, p. 2).

⁵⁰² Como na fase de propaganda, as associações desempenharam um papel de grande relevo no feriado, à margem das comemorações oficiais. Quer isto dizer que a ritualização cívica tinha nas ruas a sua grande sala de projeção, todavia ramificava-se em outros programas, igualmente populares, em salas reservadas. Entende-se que a vivência do feriado teve réplicas várias, num esforço de aculturar, entranhar e perpetuar em todos os tecidos sociais a festa instaurada no feriado (OS, 1911, 5 de outubro, pp. 1-3).

Como Lisboa era a montra do país e o palco dos acontecimentos da trama, não se coíbe de se usar e abusar da cidade como aquela que projeta o ideal da festa: “Tem Lisboa visto manifestações desta natureza mais numerosas. Poucas terá visto com tanta alegria e entusiasmo” (OS, 1911, 7 de outubro, p. 1), deixando uma crítica velada aos competidores católicos.⁵⁰³ Testemunha que o cortejo foi o mais eloquente dos atos públicos e populares do sentimento português, em relação ao feriado:

Os festejos comemorativos do aniversário da República brilhantíssimos na sua extraordinária simplicidade e grandiosos pelo espontâneo e admirável entusiasmo popular que provocaram, tinham um número que, sempre o pensamos, deveria deixar singularmente impressionados os milhares de indivíduos que vieram das províncias associar-se às colossais manifestações de regozijo. (OS, 1911, 7 de outubro, p. 1)

O Mundo de 3 de outubro de 1911 incide igualmente em festejos antecipatórios, como uma espécie de espiral crescente,⁵⁰⁴ para no jornal do dia seguinte recordar não só Miguel Bombarda e Cândido dos Reis, destacando o último como elo com as forças navais em face do pouco envolvimento do exército no golpe.⁵⁰⁵ O redator deste dia expressa como o dia é

⁵⁰³ Uma nota muito curiosa é dada no jornal *O Século* relativamente ao Dia de Todos os Santos. O jornalista faz alusão ao dia, ajustando-o à lógica positivista, em que a verdadeira razão que justificaria o dia prendia-se mais com o culto dos grandes homens e não com o tradicional culto católico, feito de superstição. Idealiza o culto dos mortos como uma oportunidade dos democratas honrarem e se inspirarem em vultos, como Sara de Matos, dada como vítima dos Jesuítas, José Fontana, fundador do partido socialista, António Augusto Aguiar e Fernandes Tomás, paladinos do liberalismo. O articulista diz mesmo que os jazigos deles “quase desapareciam sob uma aluvião de flores e de coroas, que ali foram deixar, como pleito de homenagem” (OS, 1911, 3 de novembro, p. 1). *Vide* reportagem completa em: Lima (OS, 1911, 3 de novembro, p. 1).

⁵⁰⁴ Um dos destaques é para os trabalhos artísticos com o tema do feriado. Uma das notas é para a comissão encarregue dos festejos, preocupada com a participação de todos no cortejo, ressaltando o facto de alguma coletividade, ou mesmo pessoa individual e anónima, não ser convidada por algum lapso. Deveria sentir-se convidado a incorporar o cortejo, num concurso que se queria o mais transversal possível (OS, 1911, 3 de outubro, p. 2).

⁵⁰⁵ Sabe-se que o exército optou por uma postura abstencionista nos dias 4 e 5 de outubro, transparecendo que a hierarquia militar teria que entender-se com o novo regime. Houve a participação de vários militares da Marinha, sendo Cândido dos Reis o mais graduado. Muitos dos praças, sargentos e oficiais subalternos são recrutados pela Carbonária e envolvem-se no processo revolucionário. Quanto aos militares do exército destacados para participar nas operações, acabaram por desistir de contribuir para a queda do regime. Outros desistiram quando perceberam que as hipóteses de sucesso eram muito reduzidas. Quanto à Marinha, foi decisiva em fazer pender a vitória para o lado republicano, contando com a apatia do exército na defesa da monarquia. Os vasos de guerra estacionados no Tejo deram apoio decisivo aos revoltosos nesta linha, enquanto as forças republicanas formaram outra na Rotunda, encurralando as forças monárquicas da Guarda Municipal, que ficou a meio. Após a implantação da República, os republicanos criaram um corpo militar misto, entre milicianos e um corpo permanente de dimensão razoável, num compromisso de meio termo que trouxe dissabores ao governo e tensões entre

vivido pela população: “Inolvidáveis horas são as que ora se celebram com cânticos de alegria, com júbilo de alma que as expandem por mais ruidosas não podem exprimir com inteira propriedade” (OM, 1911, 5 de outubro, p. 1). A efeméride era o que era pela participação das pessoas⁵⁰⁶ nos rituais da festa: “Comemorando-se o 1.º aniversário da República, *O Mundo* saúda o povo que a fez e o povo que há de torná-la cada vez mais próspera” (p. 1).

No jornal do dia principal da festa – 5 de outubro – é dito: “Toda a gente nas ruas, toda a gente alegre, feliz, radiante. A comemoração continua hoje, dia 5, em que se soleniza o aniversário da redenção da Pátria” (OM, 1911, 5 de outubro, p. 1). Sintetizando a atmosfera do feriado⁵⁰⁷ vivido: “Uma energia nova impulsiona a alma popular. Vive-se. Respira-se o ar da liberdade que dá o direito tornado lei” (p. 1). É caso para dizer que a festa era popular ao pormenor,⁵⁰⁸ que juntava pessoas de todas as condições sociais.⁵⁰⁹ O redator recorda que outrora o povo se manifestava em massa para protestar, mas que agora de forma livre, espontânea e ordeira (p. 4) o faz por puro prazer e é dissuasor quanto à criminalidade: “É, caso notável que se averigua em todas as festas da República depois da Revolução – nestes dias de grande multidão nas ruas, os casos policiais diminuem extraordinariamente” (p. 1), certamente pelo ar cívico religioso que inspira a festa, confessando ainda: “Porque na República é o povo livre que a si mesmo se vigia” (p. 1).

Dois dias depois, os ecos participativos ainda estão evidentes: “O povo português traduziu de uma forma eloquente toda a sua alegria e satisfação pelo primeiro aniversário da proclamação da República, que ele adora com entranhável amor” (OM, 1911, 7 de outubro, p.

as Forças Armadas. As contradições vão avolumar-se com a política de guerra, em 1914 (Serra, 2010, pp. 94-95).

⁵⁰⁶ O povo é o elemento essencial do feriado, sem ele a festa cívica era inócua; o dia resumia-se ao descanso. Houve dois cortejos, bandas musicais das filarmónicas, iluminação da cidade, romagem ao cemitério, ocupando no caso do jornal *O Mundo*, as primeiras cinco páginas (OM, 1911, 4 de outubro, pp. 1-5).

⁵⁰⁷ No Porto, como de resto um pouco em todo o país, as ruas e as casas impressionam pela decoração alusiva, entre outras demonstrações expressivas, concentrando muitas pessoas nos mais variados cenários e situações da festa do feriado, acentuando o peso vivencial do acontecimento (OM, 1911, 7 de outubro, p. 5).

⁵⁰⁸ Paralelamente aos festejos oficiais, que eram seguidos por uma multidão, as iniciativas isoladas de cada rua, muitas delas organizadas por comerciantes ou pessoas de influência que moravam em determinada rua, são demonstrativas de como a festa se infiltrava por todo o lado, onde houvesse pessoas (OM, 1911, 5 de outubro, p. 3).

⁵⁰⁹ O Jornal *O Mundo* faz um périplo pelas diversas cidades com os seus correspondentes, para que dissessem como decorriam os rituais de culto relativos ao 5 de Outubro, não fugindo ao figurino adotado na maioria dos casos. As cidades do Porto e de Chaves são as que maior destaque recebem depois da capital. Outras pequenas localidades dão colorido à festa, entre elas Castanheira de Pera, Seia, Cadaval, Foz Côa, Mora e até Ponta Delgada, onde os sinónimos se repetem, desde povo, população, pessoas e nação (OM, 1911, 7 de outubro, p. 4).

2). Por estas indicações percebemos que a maneira como se viviam os feriados era muito próxima da experiência religiosa: “Foi bem a exteriorização apoteótica de regozijo do povo português. É indescritível o entusiasmo que dominou sempre o cortejo” (p. 2) e prossegue com mais uns poucos qualificativos e formas de expressar publicamente do dia: “Aplausos veementes, entusiásticas vivas de júbilo num acordo unânime e vibrantíssimo que significava a solidariedade de um povo com a República vitoriosa” (p. 2).

Algumas das palavras usadas, tais como regozijo, júbilo, glorioso, entre outras, confinadas na maioria dos casos ao fervor religioso, estão agora secularizadas, pese embora sejam de alcance transcendente, segundo a liturgia cívica em voga na altura. A vivência da data neste número informativo é explorada ao máximo, com outras tantas palavras como estas: “Perdurável recordação ficará dessa extraordinária solenidade, em que a alma nacional deu largas à sua vibração. O povo sorri hoje satisfeito e orgulhoso pela grande obra da regeneração da Pátria” (OM, 1911, 5 de outubro, p. 2). Reconhece que houve uma apropriação do modelo católico, embora não se diga explicitamente, com claros resultados e benefícios em termos públicos ao dizer: “Por isso as festas do aniversário da República têm decorrido com aquela desusada imponência e animação, que só a fé de um ideal comunica aos espíritos. O novo regime vive na alma do povo” (p. 2).

Nas costumeiras “Notas à Margem,” de Mayer Garção, diz-se que qualquer que fosse a roupagem das iniciativas do feriado “o que é significativo, o que é comovente, o que é importante, é a manifestação do espírito popular.” (Garção, 1911, 5 de outubro, p. 3). A alusão de uma vivência por parte da sociedade é uma constante neste tipo de solenidades. Se entendermos o feriado enquanto descanso vazio e livre de atividades díspares do quotidiano das pessoas, acaba por nos passar ao lado, onde subjaz uma intervenção nas coisas cívicas,⁵¹⁰

⁵¹⁰ Recebe grande destaque jornalístico a morte da médica Carolina Beatriz Ângelo, tanto o jornal de 4, como o de 5 de outubro de 1911 fazem amplas reportagens sobre o sucedido. Não era para menos; a pessoa em causa era uma livre pensadora, pertencente à Associação do Registo Civil e defensora acérrima dos direitos femininos. A 4 de outubro traça-se o seu perfil biográfico ao nível civil, tecendo-se elogios ao seu largo percurso, nomeadamente na intervenção propagandística. No dia 5, o enfoque vai para o seu funeral. Neste número, é explicado que a Liga Republicana das Mulheres, a Associação de Propaganda Feminista, a Associação de Livre Pensadores e as agremiações médicas se farão representar e contribuir no seu funeral. A Maçonaria irá ser representada pelas lojas: Humanidade, Montanha e Solidariedade. No funeral desta personalidade, no seu elogio fúnebre, o que mais se destacou foram as suas qualidades filantrópicas, entre outras, esta em particular tão cara aos ideais maçónicos. No dia 4, é transcrita uma nota deixada pela médica antes da sua morte que dizia: “Eu abaixo assinado declaro por esta forma que por ocasião do meu falecimento, desejo que me seja feito enterro civil, e por ser esta a muito espontânea e consciente vontade, quero que fielmente se cumpra” (OM, 1911, 4 de outubro, p. 3). Basta consultar: Borges (OM, 1911, 4 de outubro, p. 3; OM, 1911, 5 de outubro, p. 3)

como se fosse um serviço religioso comum. Neste sentido, chama-nos a atenção para o apelo ao sentimentalismo religioso nestas ocasiões: “Este amor, que penetra no coração popular, e se traduz em tanta candura, e reflete tanta paixão, é a mais sólida garantia da República” (p. 3). Finalmente, o tempo nestes ditames é um capital absoluto que merece um compromisso⁵¹¹ fanático: “Das raízes de tão entranhado afeto popular, a energia vital que o alimenta e fortalece” (Garção, 1911, 5 de outubro, p. 3).

O rico investimento do jornal *O Mundo* no feriado, sobretudo como as pessoas o rececionam, é tão grande, que um dos grandes contributos para o enraizamento comemorativo do dia recebe o aporte teórico de Teófilo Braga. No seu jeito assumidamente pedagógico, Teófilo Braga diz-nos no seu artigo que Naquet certamente teria dito que Portugal é um país pequeno, mas a sua República é grande. Ele procura sublinhar que a República em Portugal não resultou de um impulso emocional irrefletido de um radicalismo, mas apareceu naturalmente como um processo sociológico e científico (OM, 1911, 5 de outubro, p. 1). Para ele, a comemoração tardia dos republicanos assume-se nesta engrenagem: “Era preciso acordar a consciência cívica, e patentear-se os altos caracteres na consagração nova dos centenários, como o de Camões, o de Pombal, a do Infante D. Henrique” (T. Braga, 1911, 5 de outubro, p. 1), visto ser “a veneração um objetivo que dignifica, em vez de deprimir; como as bajulações monárquicas” (T. Braga, 1911, 5 de outubro, p. 1). Assume com confiança que o espírito que suportava este tipo de iniciativas comemorativas há muito se tinha enraizado no povo português, gerando fidelização e costumes. Depreendemos das suas palavras que os feriados foram o culminar lógico e definitivo deste tipo de sentimentalismo cívico festivo, em que a nação como um todo é o grande protagonista da ação.

O caudal informativo e a importância que a maioria dos jornais confere ao feriado é impressionante. Por exemplo, o jornal *A Vanguarda* começa logo no dia 2 de outubro de 1911, com uma retrospectiva do primeiro ano de República, onde destaca as iniciativas do Governo Provisório, onde aparecem os feriados. Como conclusão, as ações levadas a cabo representaram em Portugal um avanço civilizacional (p. 1).⁵¹² Sem dúvida:

⁵¹¹ Neste feriado inseriu-se um hábito de entregar bens alimentícios aos pobres, para evidenciar a preocupação com o estado das pessoas, num momento de festa e reconciliação popular. Outro aspeto a reter são os portugueses na diáspora, que comemoram o feriado, sobretudo no Brasil, sem esquecer nos países europeus, onde havia colónias de portugueses radicados e as províncias ultramarinas, como então se chamavam (OM, 1911, 9 de outubro, p. 1; OM, 1911, 10 de outubro, p. 2).

⁵¹² O jornal de 1 de outubro chega mesmo a afirmar que as festas que norteiam o feriado da Implantação da República são um fenómeno correlativo e contagiante, pelo carácter repetitivo e regular (AV, 1911, 1 de outubro, p. 1).

Um ano de República tem sido um ano de eloquentes afirmações de civismo e de largas conceções de independência e liberdade. Um ano de República tem sido um ano que se pode equivaler a algumas décadas de trabalho aturado e benemérito, na obra da reorganização coletiva. (p. 1)

Acreditamos que esta liberdade tinha duplo sentido: das amarras da Monarquia e do catolicismo, que permeavam toda a sociedade, em que o calendário e os seus tempos eram igualmente parte integrante.⁵¹³

Salvaguardando o tipo de caracterização adotado pelos jornais, com as suas informações dispersas e progressivas e as suas ambiguidades e silêncios, a sua sucessão de peripécias é um convite ao leitor a fazer parte dessa construção. A fórmula utilizada é de propaganda permanente, encorajando o leitor a ser determinado, a preencher os seus hiatos, a inferir dos traços que lhe são oferecidos uma completude de significado. Diante dos nossos olhos, como de quem lê, as informações e as caracterizações da festa vão assomando, gradualmente, de uma forma cristalizadora o feriado. E a coerência narrativa exposta nos jornais faz do povo protagonista enquanto é sustentada pelo leitor, na medida em que ele apreende as ações e os nexos apresentados e, logo mais, vivido pelos próprios.⁵¹⁴

Não podemos separar a evolução cultural, social e política do país desta demanda específica,⁵¹⁵ em que facilmente a colaboração em forma de serviço cívico religioso é

⁵¹³ O jornal reproduz quer no dia 2, quer no dia 3 todo o trabalho voluntário da população na preparação dos momentos de festa, como reprodutores da festa e não apenas como atores da mesma. o jornal do dia 3 apresenta a descrição pormenorizada da festa durante os vários dias, em diversos cenários, todos eles acompanhados das entidades e do povo (AV, 1911, 2 de outubro, p. 3; AV, 1911, 3 de outubro, p. 1).

⁵¹⁴ Proclamada a República, anos de propaganda feita em jornais, mas também por diletos políticos como José Falcão, deram azo a mudanças simbólicas que vão além do calendário; uma de muitas outras implicou o nome de José Falcão. Este portuense de gema, após a intentona de 1891, foi incumbido de reorganizar o Partido Republicano no norte, reunindo uma assembleia de onde saiu um manifesto republicano, que ele mesmo redigiu. O papel deste matemático e astrónomo, que conciliou estas facetas com os seus ideais republicanos, foi grande, deixando um acervo de obras publicadas, tendo morrido precocemente em 1893, em Coimbra. Depois de 5 de outubro de 1910, o seu nome será colocado numa das ruas mais importantes da cidade do Porto, em substituição do monarca dos Braganças – D. Carlos I. Com efeito, a rua José Falcão é ainda hoje a rua que acentua a prevalência de um discurso em detrimento de outro antecessor e ostracizado. A regência e a vivência do novo regime impôs-se no dia a dia das pessoas, de uma forma ou de outra, alterando os espaços e o tempo em que neles se passa a trama da vida. *Vide*: L. Queirós (2017, p. 206).

⁵¹⁵ As mudanças que varreram a sociedade portuguesa, na qual se mudaram os gostos e se promoveram as festas de luxo, chás e reuniões dançantes. A sociedade viu-se introduzida de novas modas; vestidos parisienses, compridos, mas que não tinham mangas, aparecendo talhados de generosos decotes e tecidos transparentes, plumas, chapéus italianos, xales e lenços de cambraia, leques, escumilhas, enquanto os homens elegantes vestiam calças de briche. Nesta sociedade mais preocupada com os

acolhida. As pessoas leem e participam no feriado, numa correspondência secreta e vital, numa prática de correlação, instaurando-se, assim, um jogo de circularidades (AV, 1911, 5 de outubro, p. 1). Com efeito, a aposta continua a devolver ao leitor o protagonismo da festa como o grande guardião da ocasião:

Portugal inteiro que fremira de entusiasmo e de alegria para comemorar as datas gloriosas de 4 e 5 de outubro. A primeira porque nela teve o seu início a revolução, e a segunda que veio tornar a mesma revolução gloriosa, fazendo com que a nossa querida pátria ficasse de uma vez para sempre livre. (AV, 1911, 5 de outubro, p. 1)

Efetivamente, nestas palavras observamos um corte com o passado e a ascensão de um tempo distinto e necessariamente invocativo.

O 5 de Outubro tornou-se o paradigma da festa ideal, que suportava as demais, mesmo aquelas que ritualizavam o regime, embora não constassem no calendário.⁵¹⁶ Um desses casos, talvez o de maior sucesso, sobretudo após a implantação da República, foi a festa da árvore, que na fase final da monarquia foi transformada em rito cívico.⁵¹⁷ Uma das revistas a

prazeres do corpo do que com a salvação da alma, abriu-se uma brecha para lançar-se uma nova moral, que dividiu as famílias e as demais bases institucionais. Podemos verificar que até a evolução da semântica da palavra “cidadão” deixou de ser restrita, ou seja, pertencente à elite política e social, passando a ser de sentido universal, como de resto começou a aparecer na Constituição de 1822, como reza o artigo 21.º. Conclusão: durante a época que antecedeu a Primeira República o país foi varrido por fortes vendavais políticos e sociais, com abalos que fizeram com que houvesse mudanças em toda a sociedade, que ficou substancialmente mais secular e sensível a apelos como aqueles que um calendário ritualizava num tempo utópico. Um dos historiadores que se debruçou sobre as questões da urbe social foi Basto (2010, pp. 23-58), sobretudo em relação ao Porto.

⁵¹⁶ A natureza, mormente o culto da árvore, iniciado ainda antes da queda da Monarquia e posteriormente apoiado pelo novo regime, terá um papel de relevo em função da diversidade de manifestações rituais de consagração da natureza em termos laicos. Os republicanos viam nesta possibilidade de festa um dos elos sociais capazes de unir os cidadãos entre si. Este monismo de cariz naturalista postulado pelo laicismo português (visto com clareza em publicistas republicanos como Guerra Junqueiro) era uma espécie de panteísmo, que na sua mecânica filosófica se torna visível nas festas do culto da árvore. As práticas excursionistas de grupos de livre pensadores que se apropriavam da natureza, segundo uma lógica laica, em substituição das romarias religiosas, apontam para esse tipo de panteísmo. O “Credo Republicano Português” dá-nos, sem qualquer tipo de rodeios, uma noção de que a natureza era digna de veneração e vista como a génese do nosso próprio processo e curso histórico: “Creio na Deusa ‘Natureza’, todo-poderosa, criadora da terra lusitana” (*O Livre Pensamento*, 1922, 30 de agosto, p. 3). A festa da Árvore em Portugal vai atingir o clímax na contestação de cariz social que será conduzida à Monarquia e ao catolicismo.

⁵¹⁷ Em 1908, a Liga Nacional de instrução foi uma das entidades promotoras, em Lisboa, do plantio de árvores, por parte dos alunos das escolas. Este tipo de iniciativas irá ser mais frequente e apoiada logo após o regime ser implantado, tentando inclusive fazer do culto cívico uma festa nacional. Os professores faziam preleções com respeito à agricultura, às árvores e às aves, sendo a plantação das árvores acompanhada de música coral e instrumental, sugestionando alegria coletiva (OM, 1908, 23 de dezembro, p. 2; AL, 1908, 25 de novembro, p. 2).

dar amplo destaque foi a *Ilustração Portuguesa*, que retrata inúmeras dessas festas por todo o país: “Milhares de crianças, desde a capital às mais remotas aldeias, plantaram árvores ao som dos hinos, diante dos mestres e dos seus companheiros” (*Ilustração Portuguesa* [IP], 1913, 369, p. 321). Ainda segundo a mesma revista, como nos elucidam os seus testemunhos fotográficos, era um ritual muito concorrido e catalisador (p. 370).

Ainda que o assunto que nos move é falar do 5 de Outubro enquanto feriado vivido, não deixa de ser pertinente frisarmos um pouco mais a festa da Árvore, como um dos rituais que complementa o rol de festas, ainda que ritmada no calendário dos dias, e não no calendário oficial.⁵¹⁸ Este gesto coletivo das crianças a plantar árvores e a realizar desfiles demonstra a intenção não só de educar civicamente, mas também de exibir um desígnio de união com o testemunho dado no presente às gerações vindouras. Afirma-se, do mesmo modo, através deste símbolo, a autossuficiência eterna e cíclica do nosso universo, que é revivificado.

Por isso mesmo, dizia um professor aos seus alunos: “A Natureza tem tido sempre, em todos os tempos e sob múltiplas formas, o mais alto e fervoroso culto” (J. Figueiredo, 1913, p. 9). A festa traduz a compreensão da vida, num aspirar pela perfeição, numa ânsia presente, que reflete o futuro, num ideal que não se confinou à retórica política, mas que se consubstanciou numa prática.⁵¹⁹ Foi marginal em relação ao calendário oficial, mas imprescindível no calendário escolar, como elo para consensualizar comportamentos desde tenra idade, em conformidade com a política do tempo do regime republicano.

No fundo, e voltando ao 5 de Outubro, a festa ideal, cuja supremacia tinha o 5 de Outubro em relação às demais, encarrega-se de promover, projetar e replicar a moral idealizada. Como disse Baczko (1978): “A festa ideal instala na imaginação os valores que o espetáculo coloca nos seus rituais e linguagem simbólica” (p. 246). E da mesma forma que na festa da Árvore, mas muito mais ainda nesta, os seus participantes autoeducam-se: “Os espectadores não são apenas atores, mas eles exercem sobre eles mesmos uma atividade educativa” (p. 247), numa profundidade tal, que relaciona sentimentalmente vários substratos ao mesmo tempo: “As afinidades entre revolução, utopia e festa são estabelecidas na mesma profundidade da experiência vivida de uma grande jornada revolucionária” (p. 252).

⁵¹⁸ Estas festas passaram a realizar-se periodicamente no mês de março, nalguns casos foi a 13 e noutros a 9 desse mês. *Vide*: (OM, 1908, 23 de dezembro, p. 2; AL, 1908, 25 de novembro, p. 2).

⁵¹⁹ Veja-se: J. Figueiredo (1913).

A *Vanguarda* de 5 de outubro de 1911, confere a esse dia a legenda de mito temporal, um rito iniciático obrigatório para qualquer português. Nas palavras do jornalista ninguém até então tinha dispensado a sua participação no feriado com as suas iniciativas (AV, 1911, 5 de outubro, pp. 1-2), indo ao ponto de dizer que o povo fez uma vigília religiosa: “A população da capital não mais conseguiu pregar o olho” (p. 2), numa noite compreendida entre os dias 4 e 5: “E tanto assim que até de manhã as ruas da cidade estiveram sempre coalhadas de povo” (p. 2). Ao relatar a festa quase ao pormenor, confessa que é indescritível, dando ao feriado contornos nunca antes vistos e vividos, havendo como que uma superação ao nível religioso inerente: “Surpreendente e belo foi na verdade este espetáculo” (p. 2).

Brito Camacho, no mesmo ano, no seu jornal,⁵²⁰ sacraliza o tempo da festa e como antes da mesma se viveu o tempo, sendo os momentos profanos antecedentes já religiosamente contados: “De relógio na mão, à janela ouvido atento, aguardávamos o sinal convencionado. Os minutos parecem horas, quando se espera com ansiedade” (AL, 1911, 5 de outubro, p. 1). Dias depois, no mesmo jornal, pela grafia deste grande jornalista, faz-se o balanço das festas, as quais se revestiram de grandeza para os habitantes das cidades e para os forasteiros. De acordo com o seu relato, as mesmas tiveram a colaboração transversal de ricos e de pobres (AL, 1911, 8 de outubro, p. 1). O feriado reveste-se de um lastro geracional e simultaneamente temporal, em que as suas faces distintas ajudam a valorizar o momento atual e o que se seguirá: “Isso fazemos, na esperança de que amanhã não será hoje, os nossos filhos sabendo aproveitar a obra dos pais em termos de remediar o mal que herdaram dos seus avós” (p. 1).

O tom estratosférico da festa que dá corpo ao feriado, acima de tudo neste primeiro aniversário da proclamação da República,⁵²¹ continua, agora, no jornal *O País*. Nesse

⁵²⁰ O jornal *A Lucta* desse dia vai ao ponto de exibir uma gravura em que há um busto feminino evocativo da República e um livro na mão do mesmo ícone, idealizando um registo sagrado, que pode muito bem representar as leis sagradas até então aprovadas pelo regime, quais dez mandamentos ou mesmo a própria Bíblia (AL, 1911, 5 de outubro, p. 1).

⁵²¹ Estes festejos foram tão exuberantes, que nem a tentativa frustrada da incursão monárquica comandada por Paiva Coceiro, em Trás-os-Montes (Chaves, Vinhais e arredores), arrefeceu o entusiasmo popular. Ao falarmos das forças contrarrevolucionárias monárquicas convém frisar que no ano seguinte, em 1912, houve uma nova tentativa das forças contrarrevolucionárias monárquicas, agora a 6 e a 7 de julho. Paiva Coceiro volta a liderar a revolta que tenta tomar de assalto a praça de Valença, que acaba por não acontecer. Entrarão no dia seguinte em Chaves com o mesmo intuito. Terceira investida monárquica, agora em Lisboa, procurando tomar quartéis, que não logra os seus intentos. A última vez que houve participação dos legionários da monarquia foi em 1919, através da Monarquia do Norte, que a partir do Porto se ergueu, durou 25 dias, entre 19 de janeiro e 13 de fevereiro.

matutino, Nobre França, sem inverter a lógica dos sentimentos e do protocolo,⁵²² assinala que o feriado é celebrado livre e espontaneamente: “Cada qual canta e baila na festa, como lhe vai nela, de uma maneira que nem todos podemos bailar no mesmo compasso” (N. França, OP, 1911, 5 de outubro, p. 2). No dia seguinte ao 5 de Outubro, o feriado é realçado assim: “A capital continua em plena festa! De ponta a ponta, da baixa à alta, pobres e ricos consagram a República dedicando-lhe estes dias que vão risonhos de sol, de ruído, de entusiasmo” (OP, 1911, 6 de outubro, p. 1). O primeiro ano festejado em feriado na Primeira República foi vivido à volta dos novos símbolos, ritualizando o tempo ao extremo, algo que para nós é completamente desajustado e descontextualizado: “Foi um grande dia o de ontem, e quanto ao número de forasteiros, poderá calcular-se que Lisboa deu ontem, abrigo a mais de duzentas mil pessoas, que desde manhã transitaram nos comboios ou desembarcaram dos vapores do Algarve” (p. 1).

Convém, ainda nesta altura, fazermos um balanço desta recategorização do dia 5 de outubro, em que a República se instaura e instaura, consequentemente, o feriado. Nesta fase ainda precoce da República, e sendo este o feriado o de maior relevo, compreendemos os excessos na celebração popular deste feriado, escancarando-se assim o horizonte deste capital simbólico. Há evidentes manifestações performativas que traduzem e transmitem o cumular e culminar de uma utopia determinista. Deste modo, o feriado não podia ser lido, nem vivido, como mero cancelamento de atividades profissionais, mas como a confirmação, no espaço público, de um tal esquematismo do calendário, cuja circunstância não poderia na altura ser considerada insólita, à luz dos acontecimentos mitificados. Afinal, longe de um formal cancelamento, o feriado estava a revelar o seu sentido em torno de uma história e ideia potenciada ao extremo por um tempo extraordinário. A sua desproporção e a ação, em festa, inusual, justificam-se pela consciência utópica de libertação e transformação instantânea, em que tem supremacia o sentimento de uma afetuosa religiosidade que essa experiência motiva.

Voltemos aos jornais, afinal, o grande municificador de como viveram as pessoas esses momentos de pausa laboral. Em 1912, *O Século*⁵²³ habilmente conjuga o aspeto rígido da festa, com o envolvimento popular, fazendo pender o fiel da balança para a força popular (OS,

⁵²² Das muitas referências da festa, destacamos o atributo de verem na mesma a expressão de um sentimento profundo, nascido na alma popular, enquanto a monarquia realizava festas com aparato visual, com muitos gastos públicos, numa encenação pouco frequentada (OP, 1911, 4 de outubro, p. 1).

⁵²³ No dia 4 de outubro voltam as homenagens aos grandes símbolos da implantação da República: Cândido dos Reis e Miguel Bombarda. A romaria teve como ponto alto os discursos de Teófilo Braga e de Alexandre Braga. A composição é demonstrativa de uma mitificação das duas figuras, apontadas como faróis que demarcam um percurso a trilhar (OS, 1912, 4 de outubro, pp. 1-2).

1912, 7 de outubro, p. 1), que ultrapassa todos os mais elaborados programas protocolares: “Nas festas comemorativas do aniversário da República uma nota há que sobrepuja tudo o mais: a sua espontaneidade” (p. 1). O supracitado jornal, para salientar ainda mais a participação popular, chega ao ponto de dizer que da parte do governo há dificuldades de tesouraria, contornadas e ultrapassadas pelo voluntarismo popular. Se é verdade que o governo da altura enfrentava dificuldades financeiras nalguns momentos, para não dizer durante o regime, o facto é que neste caso houve um aproveitamento deliberado para depois:

As festas de ontem terminaram e não podiam ter sido excedidas mais uma vez em brilhantismo e em fausto. Nenhuma ainda se lhe avantajou na sinceridade, na espontaneidade, no ardor e na alegria. Diferiram profundamente a isto das festas de encomenda oficial com que o regime deposto simulava a júbilo das populações indiferentes. (OS, 1912, 7 de outubro, p. 1)

Menos exuberante são os festejos da data sacralizada civicamente em 1913, o que levantava problemas difíceis de solucionar, uma vez que o dinamismo parece desfasado, até mesmo inescapável de um ambiente mais turvo que o regime atravessava, pela instabilidade governativa.⁵²⁴ Há, ainda assim, um claro destacamento do feriado, que nos coloca perante a situação irónica de nele lermos estas curiosas chamadas de atenção: “As festas do 3.º aniversário da República, ontem terminadas, decorreram com o maior sossego. É esta a nota que mais particularmente convém frisar neste momento.” (OS, 1913, 7 de outubro, p. 1). Esta afirmação subtil deixa ler nas entrelinhas o reflexo, não só de algum desconforto e desilusão popular, mas acentua a noção de uma crise instalada, vinda de diversos sectores da sociedade.⁵²⁵

⁵²⁴ Para se ter uma ideia, em 16 anos de República, suplantada primeiro por um foco curto de ditadura e depois pela Ditadura Militar, houve 45 executivos, com duração de meses, até semanas, caso único na Europa daquele tempo. Houve, para além do grande surto grevista, motins e até atentados. Nessa conjuntura difícilíssima houve tentativas de reerguer a Monarquia e o poder da Igreja, mediante a política e o reassumir da preponderância social e institucional.

⁵²⁵ Numa tentativa de mudar o rumo dos acontecimentos e recentrar a visão no feriado, o esforço é tal que o articulista passa em revista os três anos de regime e compara-os ao anterior modelo monárquico constitucional, concluindo que houve um avanço sem precedentes, apesar das contrariedades e condicionalismos. De entre as medidas que transversalmente intervieram e transformaram hábitos na sociedade portuguesa, destacam-se aquelas que direta ou indiretamente tiveram o condão de dessacralizar o tempo, em geral, e o calendário, em particular. Conforme expõe *O Século*, o cidadão português foi definitivamente desobrigado religiosa e socialmente para com a Igreja, colocando-se numa situação diferente, em que a secularização da realidade permitia uma outra apreensão do tempo (OS, 1913, 4 de outubro, p. 1). *Vide também*: Lima, (OS, 1913, 7 de outubro, p. 1).

Contudo, mais comedido nas palavras, o jornalista (não identificado) tenta sacudir a desconfiança e mobilizar o já fraco interesse da sociedade portuguesa: “Foram três dias de regozijo nacional, sem pompas, nem espalhafatos, como convém a um regime que, acima de tudo, coloca o trabalho laborioso e honesto” (OS, 1913, 7 de outubro, p. 1). Este reajuste é claro em face do contexto social menos favorável, mas que ainda assim denotava algum apoio: “Durante esses três dias, o povo português soube, com a sua serena alegria e com espontânea adesão a todas as manifestações patrióticas, demonstrar bem que está satisfeito com a República” (OS, 1913, 7 de outubro, p. 1).

O jornal *O Mundo*, do mesmo ano, corrobora e partilha desse desencanto (OM, 1913, 5 de outubro, p. 1),⁵²⁶ aceitando que existia uma desmobilização da sociedade à volta deste capital simbólico fundamental: “As festas comemorando o terceiro aniversário da plantação da República não foram, na verdade, magníficas, sumptuosas, deslumbrantes, como correntemente se costuma dizer.” (p. 1). O ambiente conturbado, segundo este relator, fez com que os festejos fossem ensombrados e quase estiveram para não acontecer (OM, 1913, 8 de outubro, p. 1). O jornalista em causa, como defensor do regime, não deixa ainda assim de dizer que a realização das comemorações assume um carácter de afirmação do regime e das suas instituições (p. 1). Paradoxalmente, transparece que o culto cívico perdia adesão, lutando agora pela sobrevivência, o que não deixa de ser intrigante.

Parece evidente que o que estava mais em causa seria o culto em si e a deificação do regime, suportados no calendário. Quanto à data que constava e constaria no calendário promovendo o feriado, não havia perigo de desaparecer. O calendário laico concebido pelo regime republicano assentava em comemorar valores, acontecimentos e heróis do regime. A valorização de valores como a nação e o seu progresso deveria substituir e preencher o vazio primitivo do anterior sentimento religioso até então vigente.⁵²⁷ Portanto, o que perigava não

⁵²⁶ No dia 5 de outubro, mesmo perante o desinteresse social, o jornalista diz ser impensável não realizar os festejos cívicos, porque no seu entender a República foi um corte temporal que trouxe um tempo absolutamente novo e com ele causas conquistadas. Portanto, o tema-chave de todas as festas – o 5 de Outubro – não poderia cair no esquecimento. A República, no fundo, havia cumprido um dos grandes ideários laicistas, que foi a substituição de todos os elementos de natureza religiosa que estruturavam a vida das pessoas no seio da sociedade. Neste patamar, um dos aspetos em especial seria a ritualização do tempo, que o jornalista entende que não se deveria desperdiçar (OM, 1913, 5 de outubro, p. 1).

⁵²⁷ Esse processo de depuração total de práticas sociais públicas encabeçado pela Primeira República, em que os feriados são um dos vértices, foi considerado por José Eduardo Franco como um modelo que não só combateu as formas religiosas tradicionais. A seu ver, e também a nosso ver, em nome de um modelo de sociedade positiva, suportada pela razão e pela ciência, o nosso regime republicano operou uma espécie de reconversão dos elementos tidos por simbólicos, que no fundo eram religiosos, concedendo-lhes uma configuração laica. Consultar: Franco (2011, pp. 275-277).

seria a distinção funcional do calendário, mas a afirmação definitiva de todo um programa de Estado e de uma cultura nova em substituição da religião enquanto elo agregador.⁵²⁸ O desencadear de energias e da mobilização, não só fruto dos feriados, foi parte de uma vaga ímpar do regime na sociedade, embora tivessem levado a conflitos e tensões sem precedentes, as quais temos amiúde debatido.

O aprofundar dessa secularização, em acentuada erosão, fez-se num culto cívico da Pátria e através de uma religiosidade profana do Estado português. A finalidade era nítida. O calendário e as suas cerimónias, se não fossem os reveses sociais constantes, retirariam o controlo simbólico e social do tempo, politizando o capital simbólico. Se o projeto tivesse tido êxito cabal, a mediação eclesiástica e até religiosa do sagrado teria pendido totalmente para o Estado republicano. Mesmo assim, tentava-se a todo custo resgatar o vigor sentimental e moral deste feriado, que agora defraudava por tudo o que alimentou utopicamente e que a realidade desmentiu.

O jornal *O País* estimula, em 1913, um povo desinteressado em festejar como antes: “Nada há que possa desviar este povo da linha reta que traçou, tendo por fim o amar, guiar e aclamar a República que tanto sacrifício à vida custou” (OP, 1913, 3 de outubro, p. 1). Que povo seria esse afinal? A base de apoio ainda existia, contudo não podemos falar de uma massa homogénea (p. 1). São usadas palavras fortes para espezinhar o zelo religioso,⁵²⁹ entretanto arrefecido: “Espalhem pois por toda a parte o incêndio do santo amor da Pátria e da República, e em coro uníssono gritemos todos com amor: salve Portugal!!! Salve glorioso 5 de outubro!!! Salve a República Portuguesa!!!” (p. 1). Apesar deste esforço, o jornal de 7 de outubro dá vazão às nossas conclusões,⁵³⁰ num artigo não assinado, intitulado “Depois das

⁵²⁸ Uma das apostas já por nós explicadas foi a educação, na qual os republicanos depositavam a convicção profunda de que era um poder crucial para a transformação da mentalidade das crianças e dos jovens, logo era primordial suprimir esse encargo das instituições católicas. O futuro para os agentes políticos republicanos jogava-se neste tabuleiro, para alcançar o êxito político e cultural. Para Nóvoa (1994), as preocupações com a educação por parte do regime não foram tanto pedagógicas, mas antes estavam convictos de que a republicanização do povo só seria alcançável através de uma outra forma de educar, mediante as instituições revolucionárias. Percebemos que a educação, paralelamente emparelhada com o incremento de uma cultura nacionalista e de culto cívico, em que assentam os feriados, tornaria o cidadão emancipado e devotado ao serviço da República (p. 187).

⁵²⁹ Os jornais de 6 e 7 de outubro, respetivamente, embora tentem dar a imagem de grande vitalidade de anos anteriores, são parcos nas descrições que antes eram intermináveis e ocupavam diversas páginas. O feriado surge aqui e acolá em apontamentos minúsculos e quando se faz a reportagem do dia nas ruas, desculpa-se a falta de presenças com a chuva; no entanto, se nos lembrarmos do primeiro aniversário foi igualmente marcado pela intempérie e mesmo assim foi muito concorrido (OP, 1913, 6 de outubro, p. 1; OP, 1913, 7 de outubro, p. 1).

⁵³⁰ Ainda em 1912, Guerra Junqueiro, no seu jeito profético, referindo-se ao feriado, dizia que não bastava derrubar o regime deposto, era preciso muito mais para que a celebração fizesse um verdadeiro

Festas”: “O tempo chuvoso fez com que os festejos fossem prejudicados, de forma a não poder ser cumprido o programa, ainda que pequeno, em comemoração do terceiro aniversário da República” (OP, 1913, 7 de outubro, p. 1), acrescentando que o verdadeiro motivo de alguma debandada não era propriamente a chuva: “É certo porém, que o povo, este ano, pouco concorreu, nem com o entusiasmo dos dois anteriores transatos, o que se justifica pelo desânimo que resulta da descrença causada por alguns homens da República” (p. 1).

O ano de 1913 foi fatídico para as celebrações deste marco axial e o jornal *A Lucta*, de Brito Camacho, dava indicações da cisão entre os republicanos, iniciada no ano anterior,⁵³¹ deixando o feriado de ser um motivo de convergência e união entre a família republicana. Independentemente das divergências políticas, presumidamente esperava-se mais de quem dirigia os destinos do povo e se empenhava na ritualização cívica do mesmo, embora se entendesse o desapontamento dele e da generalidade das pessoas. Perante isto, e num gesto verdadeiramente distanciado, racional e até mesmo próximo do académico, oferece-nos este enquadramento oportuno:

Faz hoje três anos que se proclamou a República. Ainda não se fez a história do cinco de outubro, embora muito se tenha escrito sobre este movimento revolucionário, curioso como nenhum outro de que haja registo. As revoluções devem ser vistas à distância, no tempo, e a sua crítica só nessas condições pode ser feita com rigorosa imparcialidade, já extintas as paixões por via dela se atearam, e já saradas as feridas que por causa dela se abriram. (AL, 1913, 5 de outubro, p. 1)

sentido na alma do povo: “É necessário erguer, ordenar e edificar. Demos corpo concreto e realidade ao que ontem foi o sonho e aspiração. Criemos juntos, no trabalho comum, a Pátria Nova” (Junqueiro, 1912, p. 1).

⁵³¹ O estruturado Partido Republicano Português, cuja organização vinha do velho partido unificado, com uma tradição arraigada de uma chefia coletiva, tornava-o flexível e suscetível de ultrapassar determinadas rivalidades internas. A sua organização de base era constituída por comissões paróquias municipais e distritais, supervisionadas por um diretório eleito bienalmente pelo congresso. Os demais partidos do sistema da altura não gozavam deste sofisticado e eficaz modelo; no entanto, o partido, em 1911, quis criar um grupo conservador forte, mas será um projeto fracassado devido à teimosia de António José de Almeida e Brito Camacho. Nestes termos, o bloco conservador que elegera Manuel de Arriaga para Presidente da República (agosto de 1911) dividir-se-á do restante partido em outubro de 1911, altura em que o grupo que segue Afonso Costa foi eleito, por maioria, para o diretório do partido. Em 1912, os dissidentes Brito Camacho criam o Partido da União Republicana e António José de Almeida o Partido Evolucionista; entre ambos os lados da barricada, poucas ou nenhuma diferença havia, sobretudo ideológicas. Os partidos irão desaparecer em 1919 e ambos retirar-se-ão da política ativa. *Vide*: A. Marques (2010, pp. 64-65).

Efetivamente, se não foi ainda numa época de afluências paixões cívico-religiosas, tratava-se de uma análise lúcida e amenizadora.⁵³² Os excessos e exageros também foram do próprio Brito Camacho, além de outros cultores republicanos, quando queriam impor pelo calendário uma ritualização do regime. O capital simbólico do 5 de Outubro deixava de ser um hiperdimensionado e extrapolativo acontecimento, levando Brito Camacho a confessar-se: “Não há problema mais difícil do que fixar a exatidão de um grande acontecimento, quando ele teve origens complexas, umas próximas, outras remotas, e fechou um ciclo histórico para abrir uma era nova” (AL, 1913, 5 de outubro, p. 1).

Um facto curioso e distanciador das ideias iniciais deste feriado e do seu culto sincrético foi, em 1914, associá-lo ao contexto de guerra, sobretudo mundial.⁵³³ O quarto aniversário da República coincidiu com o início da I Guerra Mundial, como emblema de afirmação dos valores nacionais e da sua defesa (OS, 1914, 5 de outubro, p. 1) em conjugação com os Aliados – França e Inglaterra.⁵³⁴ O jornalista expõe que pelo facto de França e de Inglaterra serem os representantes máximos da liberdade e da civilização ocidental europeias,

⁵³² O feriado, nas palavras de Brito Camacho, deixa de representar um pleito de fanatismo religioso ao nível cívico. Os termos com que o descreve deixam de ostentar aspetos mitificantes; contudo, em relação ao ocorrido esclarece que se soubesse antes do 5 de Outubro no que a República se iria tornar, mesmo assim desejaria que houvesse a Revolução. No mesmo jornal em pauta, Inocêncio Camacho ocupa-se do balanço económico do regime, comparativamente ao anterior, concluindo que, só por isso, valeria a pena o 5 de Outubro. Para se documentar exhibe gráficos, cujo comportamento nos anos seguintes tornar-se-á num padrão, numa toada mais realista e economicista, próxima dos nossos atuais dias (AL, 1913, 5 de outubro, pp. 1-5).

⁵³³ Como medida profilática em face das movimentações dos países europeus e a possibilidade de uma guerra, Portugal enviou um contingente expedicionário para as colónias, no sentido de defendê-las, quer em Angola, como em Moçambique, onde Alves Roçadas e Norton de Matos desempenharam papéis de relevo. Se neste aspeto havia consenso interno, até pelo mais que provável ataque às colónias que veio a verificar-se, já a entrada numa guerra de escala mundial tinha os seus anticorpos. A entrada numa guerra de proporções mundiais trazia como grande lema a possibilidade mais favorável no xadrez diplomático e colonial, mas igualmente a sempre apetecível consolidação no cenário doméstico das correntes democráticas. Uma guerra entre democracias do Ocidente e os impérios que ainda havia no centro da Europa era um reajuste final com o Antigo Regime, por isso a mobilização da população adquiriu um estatuto revolucionário ou o prolongamento do mesmo, o que interessava aos republicanos intervencionistas. Se o Governo de então estava dividido quanto à participação do país na I Guerra Mundial, a população ou era hostil à guerra ou indiferente. Contra a guerra estavam os monárquicos, unionistas e alguns dos seguidores de Machado dos Santos; a favor estavam os intelectuais e os artistas da República, onde sobressaíam Teixeira de Pascoaes e o seu órgão de intervenção – a revista *Águia*. Consultar: Afonso (2008), Teixeira (1996).

⁵³⁴ A República portuguesa, tal como antes fizera a Monarquia Constitucional, confiava a sua defesa aos interesses ingleses, muito embora houvesse sentimentos nutridos contra os britânicos, por parte dos republicanos, que já vinham de longa data. Com efeito, silenciavam-se as vozes contrárias em função do superior interesse do país e pela constatação de que a Alemanha se havia engrandecido, sobretudo se olharmos ao nível do poderio naval e do alargamento colonial, pondo em perigo Portugal, mas acima de tudo o próprio Império Britânico. O novo sistema de relações internacionais no final do século XIX obrigou os britânicos a recorrer a alianças com a França e a Rússia, obrigando um país periférico e indefeso como o nosso a saber posicionar-se, o que nem sempre foi feito com a devida cautela e estratégia adequada (Afonso, 2010, pp. 288-289).

dão força ao feriado como uma demanda da defesa da democracia e dos direitos das pequenas nações. Para o regime republicano se fortalecer precisava da guerra como um meio de evitar um acordo entre a Alemanha, a Inglaterra e a França à custa das colónias portuguesas e ao mesmo tempo derrotar definitivamente as forças conservadoras e clericais que de vez em quando ameaçavam (Afonso, 2008).

A guerra começara a 28 de julho e Portugal envia o seu contingente para as colónias em setembro desse ano para se precaver do inevitável conflito. A comemoração do 5 de Outubro, posterior a estes acontecimentos e matizada pelo enredo, assumiu mais uma prerrogativa tática do que de culto nos termos habitualmente positivistas: “Não deixará, no entanto, o povo português, e isto constituirá a melhor comemoração da proclamação da República” (OS, 1914, 5 de outubro, p. 1). De forma contundente diz: “Comemorar a República não é, assim, senão afirmar uma vez mais a geral opinião do país na situação em que nos encontramos em face da guerra de que nenhum dos países da Europa pode desinteressar-se inteiramente” (p. 1).

Este retoque assumido no feriado em função da guerra não deixa de suportar-se na senda dos ideais que levaram à proclamação da República e à interjeição deste feriado no calendário: “Por essa constante influência doutrinária e filosófica exercida nos nossos homens, à própria proclamação da República em Portugal” (OS, 1914, 5 de outubro, p. 1) e, como centro irradiador, a França teria que ser aquela que melhor traduziria o sentimento dos dias solenes, porque:

A França é para nós a capital do mundo culto, mas é ao mesmo tempo a genuína pátria da liberdade. Foi com ela que nós aprendemos a lutar pelos grandes ideais da justiça e da humanidade e foi com o exemplo do seu povo que nós aprendemos a organizar revolucionariamente a luta pela nossa libertação. (OS, 1914, 5 de outubro, p. 1)

Contemplando como pano de fundo a guerra, o jornal *O Mundo* desse ano ainda dá um ar do sentimentalismo do feriado do 5 de Outubro, salientando o espírito de independência, que caracteriza o povo português (OM, 1914, 7 de outubro, p. 1). Este atributo superior e inspirador da alma lusa, segundo o jornal, é vibrante, mesmo que a solenidade passe ao lado, inclusive das populações arredadas: “Mais no instinto do que no raciocínio a clara consciência da nossa autonomia” (p. 1). A data no calendário permanece e é lembrada, mas sem o entusiasmo e a assistência que já tivera. A guerra nos horizontes, ao contrário da propaganda retocada, aumentou o fosso e destronou um culto ainda em consolidação. Foi a guerra que iria

ferir os nossos compatriotas,⁵³⁵ mas feriu de morte o principal culto republicano e, quando assim acontece, foi mais uma das inúmeras fatalidades que condenou o regime.

O vendaval de mudanças que varreu a sociedade europeia no século XIX, principalmente na parte final e no início da centúria seguinte, acelerou o tempo. Num universo social de alterações sucessivas, com repercussões temporais, encaixa-se um conjunto de modificações operadas no calendário e a inclusão dos feriados, não como um tempo avulso e vazio, mas completado com outras atividades, sendo elas cívicas e ao mesmo tempo religiosas, então reelaboradas. Ao mesmo tempo que o tempo se dessacraliza, simultaneamente sacraliza-se segundo ditames laicos. Em 1909, a Associação do Registo Civil tinha procurado agitar a opinião pública, vivendo no auge da polémica ao descristianizar a sociedade, no sentido de introduzir no calendário: “Feriados laicos, em substituição dos feriados religiosos” (AV, 1909, 27 de junho, p. 2), acabando por considerar improvável e difícil esse desiderato, que afinal o Governo Provisório concretizou.

Esta necessidade que as sociedades têm de substituir a religião por figuras e modelos, muitos deles cristalizados no calendário, é reveladora de que precisamos de ter figuras tutelares e exemplares em quem nos projetarmos, mitificando determinado traço ou iniciativa isolada. O ímpeto e o entusiasmo com que se vivenciavam as efemérides republicanas e depois os feriados criados de início, num ritmo frenético roçando o delírio religioso, cederam a breve trecho a uma falta de fulgor. Essa falta de fulgor levará a que esses fenómenos agora institucionalizados no calendário sejam aos poucos racionalizados e elitizados, por fim.

Ao observarmos tais práticas, temos de evitar a conclusão de que não se deteta nessas cenografias dos feriados uma intenção pedagógica, antes um exercício frio aplicado em público. Por outro lado, há que verificar que o seu êxito foi em certa medida parcial, facto provado pelo impacto popular causado e, sobretudo, que a partir delas é lícito analisar uma leitura do sagrado-cívico. Uma vertente apoiada em certos gestos com capital simbólico muito simples: o juramento, a confraternização, a troca, a sensação de triunfo, o consenso e o simulacro, numa simplicidade de cenário que convida à espontaneidade popular.

⁵³⁵ Se aos republicanos terá custado perder este culto alimentador dos demais, ruindo uma das bases que ajudavam a consensualizar o regime, certamente pior foi o resultado do envolvimento nesta guerra, como se fosse justificável a participação numa qualquer guerra. Foi uma verdadeira tragédia o que aconteceu no nosso país: foram oito mil mortos e cerca de vinte e cinco mil feridos, fora os que foram capturados e os desaparecidos. Infelizmente, dadas as proporções da tragédia, estranhemos é o baixo impacto que criou na nossa memória nacional coletiva. O mito da experiência de guerra, como comemoração da glória da sua finalidade, não teve em Portugal o êxito que obteve noutros países, como em Inglaterra, França e Alemanha (S. Correia, 2010, pp. 349-350).

Tudo isso nos leva a concluir com uma interrogação pertinente, mas ao mesmo tempo podemos considerá-la ingénua e impossível de torcear: fracasso ou êxito, esterilidade ou criatividade abundante de uma festa tida por efémera, mas portadora de futuro? Os feriados do calendário e as suas festas, assim como as anteriores ritualidades, não foram novidades que podemos considerar puras; beberam ao mesmo tempo (não sem as contradições e tensões nitidamente visíveis) na tradição religiosa popular a grosso modo. Socorreram-se da bagagem armazenada com os acessórios das antigas tradições católicas, modeladas pela cultura humanista dos seus quadros, que lhe deram uma feição familiar. O precedente é claro, conforme se lê no monumental trabalho *Les Lieux de Mémoire*, de Braczko: “A reforma do calendário, de facto, no quadro de uma vasta racionalização tinha que tocar o conjunto da vida social” (p. 75).

As celebrações do calendário instituído pela Primeira República, em termos vivenciais, podem ser resumidas por terem sido, em certa medida, estéreis, extraviadas pelo próprio peso das contradições de que foram portadoras.⁵³⁶ A investigação permitiu constatar que esta criatividade, a quente, foi nítida e revelou o carácter prometaico do empreendimento desse capital simbólico. Nem tudo foi esquecido; pelo menos, figurou uma parte dos feriados no calendário, e a restauração das festas nos moldes positivistas torna-se impossível, ao passo que, momentaneamente vivida de início, foi enterrada enquanto tal sob a Revolução. Ficou a lembrança no vivido da sociedade, sem margem de ressurgimento e de progresso do culto iniciático.

⁵³⁶ Um facto interessante da influência republicana nas vivências pode ser aduzido pelos nomes das ruas da cidade de Espinho. Elevada a concelho em 1899, nos anos finais da Monarquia Constitucional, revela anteriores nomes de ruas que estavam relacionados com personalidades e factos do município de Vila da Feira. Uma comissão foi levantada e encarregue de atribuir novas designações às ruas, optando por homenagear membros do governo, deputados, promotores da autonomia espinhense, membros da família real, enfim, pessoas ligadas ao país e à cidade. Mas logo após a implantação da República, duas semanas volvidas após o 5 de Outubro, a ata da reunião da Câmara Municipal de Espinho menciona que os empregados dos serviços de correio e telégrafos de Espinho solicitam algo que vai mudar tudo. Solicitam à Comissão Administrativa, presidida por Joaquim Pinto Coelho, um republicano convicto, que os números das portas das casas apagados fossem reavivados ou recolocados. O Presidente da Câmara de Espinho quis ir muito mais longe e propôs que apenas pusessem novos números e substituíssem os nomes das ruas pelos números, proposta aprovada por unanimidade. Cinco meses depois, a 5 de janeiro de 1911, a comissão nomeada apresenta a proposta final em que perdura a lógica referida, que ainda continua nos nossos dias: as ruas e avenidas perpendiculares ao mar teriam numerações ímpares, de forma crescente de norte para sul e as paralelas ao mar teriam numeração par, de forma crescente do mar para nascente. Quando a cidade celebrava o seu cinquentenário de Concelho tentou colocar-se os nomes dos protagonistas e promotores do Concelho, heróis nacionais, pessoas da cultura, entre outros; a verdade é que a tentativa acabou por fracassar com o passar do tempo, imperando, como já dissemos ainda hoje as ruas numeradas. Veja-se: L. Costa (2017, pp. 232-233).

Celebradas inicialmente com apoio popular, a céu aberto, passaram a ser rituais frios, pouco frequentados, reduzindo o espaço de manobra pela perda da sua áurea carismática, devido ao confronto com a realidade. O tempo como capital simbólico parece acomodar-se de uma outra forma, reassumindo patamares tradicionais, conformado com a nova realidade nele vertida, mas acima de tudo, perde o seu cunho cultural ao nível cívico. Os feriados deixam de mobilizar e passam a ser um pretexto para folgar e diversificar tarefas que não as que convocavam de início.

7. O descanso dominical: uma reivindicação temporal de capital simbólico

A nossa análise do tempo como capital simbólico, embora com incidência maior nos feriados e no seu processo constitutivo, não ficaria completa e devidamente respaldada se não falássemos, ainda que de forma breve, do descanso semanal. O problema em pauta não era novo, com subsídios vários, desde logo na Revolução Francesa.⁵³⁷ A iniciativa em Portugal vinha, em rigor, desde a década de 80 do século XIX; contudo, numa lógica de religiosidade cívica republicana, o êxito de uma iniciativa destas só seria proporcionalmente eficaz se os demais cultos de cariz revolucionário vingassem. Os constrangimentos que derivaram das revoluções industriais, bem como a drástica intensificação operada nos ritmos laborais, deslocaram o significado do descanso. Nessa nova modelagem, aparecem preocupações de lazer, físicas, numa interconexão com a dimensão religiosa e a formação do carácter moral e intelectual da classe trabalhadora.⁵³⁸

Sebastião Magalhães Lima, em 1872, sustentava: “O homem só deve descansar, quando as suas necessidades físicas ou morais o obriguem a isso. Nunca por ser domingo ou dia santo” (p. 95). Para este publicista, o imperativo do descanso assentava na moral e no trabalho, desvalorizando-se a vertente religiosa⁵³⁹ e a ociosidade: “Sobretudo um dia ocioso e

⁵³⁷ Bianchi (1979) assegura-nos que os revolucionários franceses procuram, no seu zelo de descristianizarem a sociedade, a secularização do domingo, substituindo-o por verdadeiras jornadas de festa, como foi a década. Consultar: Bianchi (1979, pp. 258-280).

⁵³⁸ O socialista Proudhon (2010) debruçou-se sobre a questão, mostrando-se sensível que o mesmo continuasse a ser o dia de descanso, embora sem a sua carga religiosa inerente, de cunho católico. Portanto, o domingo, segundo ele, poderia ser laicizado, em harmonia com a restante semana de trabalho em que a sociedade industrializada estava organizada. Se é certo que a influência deste pensador francês foi grande no laicismo português, ela não fez escola de forma homogênea, porque os mais radicais queriam um projeto arrojado como o francês (p. 80).

⁵³⁹ Como seria de esperar, a Igreja foi obrigada a agir na defesa dos dias santificados para fomentar não só o descanso de quem trabalha, mas para obter o vazio de atividade que pudesse potenciar a prática

triste. Para o proletário, ouvida a missa, ficam-lhe as alegrias da taberna, únicas que lhe são dadas em tais ocasiões” (p. 95).

No século XIX, na Europa industrializada, os horários de trabalho eram extenuantes, fazendo emergir a necessidade gritante de descanso semanal. Nas fábricas, os homens, as mulheres e as crianças amontoavam-se em espaços húmidos, barulhentos, desempenhando tarefas embrutecedoras e muito mal pagas (no filme *Tempos Modernos*, já no século XX, Charlie Chaplin denuncia e ridiculariza o trabalho e a miséria dos operários, correntemente no desemprego). Contra as reclamações a favor da redução dos horários de trabalho, os mais conservadores advertiam que, se tal se efetivasse, as produções encareciam (as casas, os alimentos) e, por essa via, os trabalhadores perderiam em capacidade aquisitiva o que ganhariam em descanso,⁵⁴⁰ podendo ainda sobrevir a crise económica devido à perda da competitividade internacional.

Nos primórdios do século XX, o descanso semanal já era uma realidade nos países europeus mais industrializados, como a Inglaterra, a Suíça, a Alemanha, a Áustria, a Bélgica, a Suécia, a Noruega e a França.⁵⁴¹ Em Portugal, as primeiras tentativas para legislar o descanso dominical datam de 1904, e não foi fácil chegar a acordo sobre esta matéria. Houve propostas de lei para se decretar o domingo como dia de descanso abrindo, no entanto, exceções para todos os serviços cujo fecho prejudicasse o público. Discutiu-se se entre estes deviam estar incluídos os jornais e as tabernas. A discussão do problema terá desenvolvimentos, sobretudo na conjuntura de 1906 e 1907, quando o movimento laico ramificado influenciava a sociedade, incidindo a sua ação na conquista de um novo capital simbólico do tempo.

religiosa numa sociedade que propunha e avançava numa estratégia de erradicação do culto católico, pela substituição pelo culto cívico (F. Almeida, 2000, p. 463).

⁵⁴⁰ Não é só a Igreja Católica que concebia o descanso semanal como uma via religiosa, no sentido celebrativo da memória de Cristo, na sua ressurreição, numa nova era para o mundo. O judaísmo goza o sábado como dia de descanso semanal religioso, devido a terem sido escravos na terra do Egito sem descansar em nenhum dia em particular. Quanto aos islâmicos, reservam a sexta-feira como dia de prestar reverência a Deus e renovar as suas forças. As antigas religiões cultivam pausas sagradas como fecho do ciclo laboral, embora sujeitas e sem nunca se despirem do roteiro do tempo. Digno de nota é a *Celebração do Tempo*, que acomoda diversos credos e datas celebrativas de impacto no calendário, sejam elas quais forem, promovendo não só uma informação abrangente, mas o diálogo inter-religioso.

⁵⁴¹ Afonso Costa, no seu discurso, refere que “A Inglaterra tem o descanso semanal desde 1848; a Alemanha, desde 1879; a Áustria desde 1888” (DCSD, 1907, 6 de fevereiro, p. 8). Este combate pelo descanso semanal inicia-se através das associações de trabalhadores, a partir de 1880. Os discursos de carácter político desta matéria, a partir de então, ganham proeminência, voltando a ganhar novo impulso entre 1906-1907, resultando num Decreto de 3 de agosto de 1907 que dará satisfação a essas reivindicações, embora somente com a lei republicana de 9 de janeiro de 1911 se tenha conseguido impor o seu cumprimento de um modo mais extenso: “O descanso semanal será, em regra, ao domingo, sempre de vinte e quatro horas seguidas” (DL 7/11, p. 97).

Do lado republicano manifestou-se uma forte corrente que se opunha à determinação de um dia fixo para o descanso semanal. Teófilo Braga era o inspirador dessa corrente. Segundo ele, a regra do descanso universal ao domingo seria uma cedência às pretensões da teologia cristã. Deveria haver descanso semanal, mas em dia indeterminado, de modo que uns descansassem enquanto outros trabalhavam. E para dar força às suas razões, Teófilo Braga descrevia a tristeza de um país onde a atividade parasse ao domingo:

O descanso dominical é uma concepção puramente teológica, e seria monstruoso que mais uma concepção d'esta ordem viesse invadir a nossa vida civil. O descanso dominical é uma frase viciada, cheia de mentira e de absurdo. Parar durante vinte e quatro horas em cada sete dias, toda a atividade do pensamento e do trabalho humanos é uma concepção puramente fósil.

O descanso dominical, isto é, a morte de toda a atividade intelectual e fabril de um país, é o tédio ou a ruína. É o suicídio social para a gente fina que se diverte. Um domingo de Londres é, para os habitantes de Londres, o pior e o mais negro e húmido dos seus nevoeiros. Na sociedade moderna não há o direito de inutilizar completamente um dia de atividade fecunda, um dia gloriosamente criador. O domingo é, mesmo entre nós, o dia mais triste da semana, e até se inventou a frase “matar o domingo”, como expressão do tédio de uma sociedade paralisada. Mata-se então o domingo, como? Com picnics, romarias, e sobretudo, com muito vinho (...) no descanso semanal não acontece isto, e o operário, o trabalhador folgam em plena atividade, contemplando a vida social na sua admirável gestação, convivendo com a inteligência e o trabalho na mais edificativa fase da sua expansão. (citado em Mendonça, 1907, p. 12)

Foram vários os políticos que discursaram e escreveram em fóruns de influência sobre a temática,⁵⁴² destacando-se António José de Almeida. Em relação a Teófilo Braga, difere tanto ele como Afonso Costa na objetivação do dia eleito para o descanso semanal:

Pouco me importa que o descanso seja ao domingo, pelo simples facto de ser domingo, como não. É uma preocupação infantil aceitar ou rejeitar o domingo, por virtude de opinião religiosa ou de livre pensamento. Acho bem que se escolhesse o domingo, porque ele está, como dia de descanso, na tradição de uns poucos séculos e nos hábitos e nas leis de um grande número de países. (DCSD, 1907, 6 de fevereiro, p. 11)

⁵⁴² Sebastião Magalhães de Lima, Alfredo Pimenta, José de Magalhães, Fernão Botto Machado, os já citados, entre outros. Consultar: Lima (1872, p. 95), Pimenta (1913, p. 77), “O Descanso Semanal” (AL, 612-2, p. 1), F. Machado (1908, pp. 71-72).

Como se pode verificar, o descanso semanal era uma velha reivindicação dos operários, bem como dos políticos republicanos, em que as comunicações de ordem política eram peças-chave de propaganda com o intuito de efetivar num curto espaço o curso do calendário. A grande preocupação decorre das necessidades físicas e morais, em nome do trabalho e de outras tarefas que não fossem religiosas e despidas de carga religiosa. A inserção de um descanso laico no calendário não só expurgava elementos e enunciados religiosos tradicionalistas, mas inseria uma dialética intensificada pelos discursos confluentes, aparentemente realistas, de expressão simbólica do tempo, onde avulta uma insinuação do culto civil da humanidade, que mais tarde se irá socorrer de outras entidades na invocação e justificação.

A profissão de médico de António José de Almeida revelou-se determinante, ajudando-o a cumprir algumas funções de político, orador parlamentar e, posteriormente, como governante, valendo-se de argumentos médicos ou discutindo questões de natureza sanitária e assistencial. Vejamos alguns discursos e discussões daí decorrentes na Câmara dos Deputados, sobre o projeto-lei do descanso semanal,⁵⁴³ ainda em período monárquico. Foi o deputado monárquico Carlos Lopes de Almeida, um amigo seu de longa data que apresenta o projeto, sendo que Afonso Costa esteve presente nessa comissão. A intervenção de António José de Almeida, em defesa do descanso semanal, é sobretudo de ordem médica e social: “Todo o organismo que trabalha precisa de descanso. É uma lei geral tão intuitiva que não demanda demonstração. Intercalar, em períodos de trabalho, períodos de repouso é uma coisa óbvia” (DCSD, 1907, 6 de fevereiro, p. 8).

Por esta altura imperava uma lógica organicista derivada da vaga do evolucionismo muito em voga, aplicada às próprias questões físicas, mas também às questões de natureza política e social, o que explica em grande medida a semântica usada (A. L. Pereira, 1997, p. 39).⁵⁴⁴ Futuramente, após a cisão no Partido Republicano, António José de Almeida irá fundar o Partido Evolucionista, o que reforça o que foi anteriormente dito. Voltando à citação acima,

⁵⁴³ O jornal *O Mundo* de 19 de janeiro de 1907 relata que a forte Associação de Caixeiros de Lisboa iria levar as propostas do descanso semanal ao Parlamento. Sobre essa matéria, a União dos Empregados do Comércio do Porto reuniu-se com a congénere para acertar uma estratégia comum (OM, 1907, 19 de janeiro, p. 2; OM, 1907, 30 de janeiro, p. 2).

⁵⁴⁴ Registe-se que a teoria da evolução das espécies de Darwin receberá um contributo filosófico de Herbert Spencer, que alargou o sentido da teoria para áreas como a política. Por causa disso, faz todo o sentido o termo evolução estar ligado às ideias republicanas, entre as quais aquelas que diziam respeito à ideia de descanso semanal como forma de atingir um progresso. Figuras políticas conformadas sobretudo com os ideais republicanos aplicaram a teoria na sua engenharia social aos seus discursos.

percebemos, com esta explicação básica, uma reflexão complexa. Nela é evidente, em primeiro lugar, a consciência de um aspeto que caracteriza as sociedades modernas ou, diríamos nós hoje, um dinamismo que leva o homem a situações de *stress*, referindo noutro trecho do mesmo discurso: “Neste pandemónio, em que tresloucadamente se movimentam as sociedades modernas, é tal a variedade de esforços e tão diversos os processos de esgotamento, que um critério seguro para estabelecer as regras de descanso não se encontram facilmente” (DCSD, 1907, 6 de fevereiro, p. 8).

Independentemente dessas especificidades implicadas nos seus discursos, o descanso, segundo aquilo que depreendemos, porém, é um direito e uma necessidade, uma vez que o trabalho metódico e regular é mais produtivo do que o trabalho persistente, sem tréguas e sem descanso, o que nos leva a uma via conclusiva de que o descanso leva a restaurar forças. António José de Almeida também observa que mais do que aspetos de natureza produtiva, o descanso proporciona aspetos de natureza humana e espiritual (J. Carvalho, 1933, pp. 28-29), o que reforça uma tendência positivista de transcendência laica, que temos vindo a referir, num *transfert* para o calendário, como um dos repositórios mais prementes dos sonhos e realizações dos políticos republicanos. Este projeto – devido à crise política que então se verificou – acabou por não ser aprovado na Câmara dos Deputados.

O Governo Monárquico de então aprovará a lei do descanso semanal proposta por Carlos Lopes de Almeida, na vigência do Governo de João Franco, numa época em que apenas as pessoas do campo usufruíam dessa prerrogativa, estando desprotegidos os empregados do comércio e da indústria, admitindo exceções. A lei foi muito criticada pelo laicismo republicano.⁵⁴⁵ E o curioso é que seria o Governo republicano em 1910, pelo punho do seu ministro do interior, António José de Almeida, a aprovar o descanso semanal, entre outras datas comemorativas.⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ A aplicação da lei, dada a sua ambiguidade, gerou constrangimentos vários nos hábitos diários da sociedade. O jornal *O Mundo* elenca algumas reivindicações de várias cidades portuguesas, para que o descanso semanal não seja exclusivamente ao domingo e seja móvel de acordo com a conveniência das cidades (OM, 1907, 27 de agosto, pp. 1-2). O primeiro dia da aplicação da lei recebe amplo aproveitamento jornalístico, sobretudo em Lisboa, merecendo honras de vir incluído nas primeiras três páginas. Os jornais dão eco dos protestos verificados na aplicação da lei em todo o país, numa onda de protestos e contra-argumentações nos dias subsequentes. *Vide*: Borges (OM, 1907, 26 de agosto, pp. 1-3; OM, 1907, 29 de agosto, pp. 1-4; OM, 1907, 1 de setembro, p. 3).

⁵⁴⁶ Em 1910, após a proclamação da República, Agostinho Fortes, responsável pelos empregados do comércio, dá uma entrevista ao jornal *O Mundo*, onde exige que o horário de trabalho passe para as oito horas e, no caso do comércio noturno, que os horários possam ser alargados. Quanto ao descanso semanal propriamente dito, a proposta procurava que o mesmo fosse de 24 horas, sempre ao domingo, ficando de fora os espetáculos e conferindo-se regimes de turnos e descansos locais, como os hospitais e hotéis, principalmente (OM, 1910, 1 de dezembro, p. 3).

Perante o exposto e perante as tradições há muito enraizadas, pareceu mais plausível que os republicanos e a sua constelação de associativismo laico lutassem por uma espécie de reajustamento do calendário vigente, dando-lhe contornos laicos, do que criar um novo. O domingo nesse processo não foi uma conquista laica imediata, nem a discussão, diria mesmo marginal, de ser noutro dia qualquer foi sustentável; todavia, o regime instaurado em 5 de outubro de 1910 mostrou-se atento à gestão conferida ao simbolismo do calendário. Fica patente, conforme podemos constatar do que ficou escrito e inscrito, que a legislação foi um marco decisivo de todo um capital simbólico do tempo, onde o domingo teve um papel importante como descanso semanal. A nomenclatura religiosa de descanso dominical – sendo a palavra dominical do latim *Domini*, Senhor, ou seja, o descanso deixa de ser do Senhor – é erradicada, ainda que no vocabulário diário se vá manter.

A estigmatização e o recalçamento do significado religioso do domingo foram uma pretensão do laicismo português. Fruto deste esforço orientado, percebemos, em termos particulares e globais, que algo do espírito revolucionário francês ainda permanecera entre nós, revelador de uma preocupação consciente de que as expressões temporais ao nível simbólico não podiam ser neutras, ideologicamente falando.⁵⁴⁷ A alternativa ao domingo religioso seria um dia com contornos exclusivamente cívicos e laicos, que tenderá para o tempo de lazer atual.

⁵⁴⁷ A solução fracassada do calendário republicano francês era uma lição suficientemente consistente, para não se enveredar por uma fórmula idêntica. *Vide*: Baczko. (1997, pp. 67-100).

CONCLUSÃO

Um instrumento aparentemente vulgar, que passa quase despercebido do quotidiano, usado com desapego, mas fundamental em sociedade como é o calendário, condensa história, cultura, filosofia, cientificidade, mas sobretudo religiosidade. O seu uso é remoto, desde uma utilização rudimentar a uma elaboração sofisticada, mas sempre obedeceu a uma tendência verificada em cada época que prevaleceu. Fosse ela global, de um dos hemisférios, ou mesmo num pequeno país como o nosso. O advento republicano em Portugal consumou a revolução social de um calendário que, desde 1820, havia sido cirurgicamente reconstruído/desconstruído e finalmente terminado na Primeira República.

O fator religioso permeia, desde a origem, a sociedade nas suas diversas vertentes, incluindo o calendário, mesmo numa era como a nossa, marcada por múltiplas visões do mundo. Podemos perfeitamente observar que o quadro de tradição pode deslocar-se/desligar-se do contexto social, cultural e político de origem, por influência religiosa (Giddens, 2001). O sagrado não é alheio ao calendário e ao seu capital simbólico, como a nossa investigação tem patenteado, estando em harmonia com as reflexões dos estudiosos da religião: o poder de coesão social na lógica de Durkheim, o poder carismático de Weber e a manifestação do sagrado de Mircea Eliade.

Somos levados a crer, com base em análises académicas dadas por sociólogos e antropólogos, sobretudo baseados nas ideias de Durkheim, de que a religião tende mais a transformar-se do que a desaparecer da sociedade, o que pode ajudar a compreender a inexplicável religiosidade cívica em oposição/substituição do sentimento anticlerical, ritualizando-se no calendário alterado no período em estudo. A religiosidade, sem dúvida, mesmo que seja no modelo preconizado pelos republicanos portugueses, na esteira dos franceses, pode ser classificada como uma das práticas culturais mais antigas experienciadas nos grupos sociais. Ela é responsável por imprimir no espaço social marcas simbólicas dominantes e permanentes onde, entre outras, figura o calendário sistematicamente modificado. No caso do calendário, mas não só, a experiência religiosa assume no tempo-espaço sagrado, formas e funções simbólicas.

O destaque, assim, na nossa argumentação, foi qualificar o sagrado cívico na sua manifestação de índole temporal, sem menosprezar o fator espacial. O tempo, como espaço e categoria de análise por nós empreendida, refere-se maioritariamente à sociedade portuguesa, em sucessivos acontecimentos quer do passado, quer do presente, mas também do futuro, sem

desvalorizar o contexto europeu da época, sem prejuízo igualmente de um enquadramento mais amplo, ancorado numa reminiscência de sociedades míticas. O nosso estudo do tempo como capital simbólico com incidência nos feriados da Primeira República não discutiu questões da ciência filosófica, que apresenta sobre a matéria múltiplas concepções e investigações⁵⁴⁸ que se conformam com a historiografia republicana.

Em detrimento da impossibilidade conceptual rígida do tempo, interessou-nos ver como se desenvolveu uma apreensão e percepção do mesmo em instâncias diferentes: passado, presente e futuro.⁵⁴⁹ Ressaltamos que a percepção dessas mesmas instâncias foi um processo gradativo, deste modo, e não fez parte da vida humana desde os primórdios; contudo foi desenvolvido à medida que as pessoas foram capazes de relacionar diferentes acontecimentos entre si (Elias, 1998, p. 63).

A partir da conducente análise, podemos afirmar e concluir que a percepção subjetiva do tempo pode estar intimamente relacionada com a pessoa individual quanto ao grupo e como esse mesmo grupo gere entre si o tempo que ritualiza. Deste modo, o tempo dos calendários e dos relógios, tal como o conhecemos, sofreu mutações várias, aperfeiçoando-se, de certa forma, até assumir o figurino atual, mormente o calendário português, fator que mais nos interessou, motivou e ocupou academicamente.

Longe dos mitos primordiais que ritualizavam um tempo cíclico, o mito moderno dos feriados republicanos é uma ressurgência de um mito antigo de Prometeu, qual génio criador dele mesmo, assumindo o seu novo destino, alicerçado na ideia da Revolução Francesa, que rompeu com o passado, reiniciando o tempo. A reatualização do mito prometeico encontra no calendário francês, mas em boa parte também no português, o seu clímax de rutura, regeneração e fonte de progresso – uma concepção nova e laica do tempo. Para as primeiras civilizações, algumas delas mencionadas na nossa investigação, a contagem do tempo e a organização dos calendários era tão importante como é atualmente, pois disto dependia a organização da sociedade. Porém, ressaltamos, diferente da nossa atual época, a importância

⁵⁴⁸ Tentar extrair uma definição concetual de tempo estanque é algo praticamente impossível. As discussões são muito antigas, nos diferentes campos de conhecimento, e não existe um consenso. O tempo é sentido e vivenciado numa percepção subjetiva, supondo-se a mera existência de um eterno devir, a que paradoxalmente não lhe podemos conferir materialidade. Consultar algumas definições: J. D. Barros (2013, pp 30-31), Elias (1998, p. 63).

⁵⁴⁹ Para Barros (2013), a temporalidade adquire o sentido mediante a percepção humana e a sua imaginação, as suas vivências, tendo pouco ou nada a ver com o dito tempo físico da natureza. As dimensões que a temporalidade abarca e define – passado, presente e futuro – são produto das nossas vivências (p. 32).

dessa mesma contagem que não estava essencialmente voltada para a questão económica.⁵⁵⁰ A contagem criteriosa do tempo tinha um sentido mais sagrado e mitológico.

O nosso atual sistema de medição do tempo, por sua vez, após aprimoramentos constantes, compreende um sistema que organiza a vida civil e religiosa. De acordo com as origens astronómicas, o nosso calendário possui unidades de dias, meses e anos, além das semanas. A escala mais curta representada no tempo do dia compreende as vinte e quatro horas, variáveis de lugar para lugar, em virtude do movimento de rotação da Terra em torno do próprio eixo. Em 1884, por motivos de economia, foi convencionado que a superfície da terra teria vinte e quatro fusos horários com a função de regular a contagem do tempo diário. As ações então estabelecidas na altura perduram nos dias atuais, regulando o nosso comportamento social, económico, político e ainda religioso.

Os aprimoramentos do calendário foram um processo moroso, que tivemos o cuidado de documentar, mas sempre caldeado pelo lado religioso. Um dos avanços a esse nível foi o calendário judaico, onde a ideia de tempo cíclico é ultrapassada, em que Jeová não se manifesta no tempo chamado cósmico, como os deuses de outras orientações religiosas, mas num tempo histórico e irreversível. Cada nova manifestação de Jeová na história não é redutível à anterior (Eliade, 1992, p. 97). O cristianismo vai ainda mais longe nessa valorização do tempo histórico, uma vez que Deus encarnou, assumindo a essência humana historicamente condicionada, logo tornando a história suscetível de ser santificada. Como disse Eliade (1992): “O cristianismo conduz a uma teologia e não a uma filosofia da história, pois as intervenções de Deus na história, e sobretudo a Encarnação na pessoa histórica de Jesus Cristo, tem uma finalidade trans-histórica – a salvação do homem” (p. 98).

Se o calendário juliano fora um passo importante, o calendário gregoriano será ainda maior, tendo sido priorizado no nosso estudo por ele ser a grande referência e por vigorar na maior parte do nosso mundo contemporâneo. Criado em 1582, em substituição do juliano que vigorara vários séculos, adequou-se às descobertas científicas do Renascimento que corrigia o que até então se sabia. O movimento de translação da Terra em torno do sol, feito em 365 dias e mais seis horas, permitiu que a cada quatro anos existisse outro dia a ser acrescentado ao respetivo ano.

⁵⁵⁰ Edward Thompson, num trabalho realizado sobre o vetor tempo e capitalismo, demonstra que a percepção do tempo regida pelo relógio na nossa sociedade industrial se modifica em virtude das relações laborais, onde o tempo passa a ser tido por “moeda”. Há uma distinção, segundo ele, entre o tempo do empregador e o nosso próprio tempo, no qual a lógica que impera não é a tarefa que realiza, mas o valor do tempo quando reduzido a dinheiro. Consultar: E. Thompson (2005, pp. 267-304).

Os reajustes pertinentes que remodelaram o calendário não foram suficientes para laicizá-lo, muito embora o tenham tornado mais fiável em termos científicos, mas a radical experiência do calendário revolucionário francês de 1789, embora efémero e utópico, tornou-se num objeto científico observável. Se até então a elaboração do calendário dependeu sempre da boa vontade de quem o tutelava – a Igreja cristã – a Revolução Francesa, como grande marco da modernidade europeia, foi a centelha e a mola propulsora para que individualmente as nações refizessem os seus calendários. As iniciativas levadas a cabo em países, como o nosso, para laicizar o calendário, ainda que de forma condicionada, fruto da experiência colhida do caso francês, foram inúmeras.

Podemos afirmar com segurança, em conformidade com aquilo que nós investigamos, que a baliza mais recuada e notória de modificações, ainda que ténues, do calendário português no sentido de incluir datas fora do registo religioso ocorreu no compromisso liberal de 1820. A partir dessa data, não evoluímos ligeiramente na inclusão de comemorações cívico-políticas, como começa a surgir o conceito atual de feriado, numa escala ainda pública e restrita. O impacto das medidas tomadas foi muito curto e singelo, atendendo ao peso do catolicismo no nosso país, como de resto acontecia nos demais do sul da Europa.

A tradição da festa cívica em Portugal, no sentido mais recente do termo, vinha já do vintismo, como anteriormente referimos. Contudo, esta receberá um novo impulso, sobretudo no âmbito do republicanismo, com a reatualização e a promoção dos grandes homens e acontecimentos marcantes que são, no fundo, precursores e encarnadores da alma nacional. De facto, tanto os textos que propagandeavam os dias evocativos dos feitos e personagens republicanos e a própria República, como os cenários que decoravam a festa, num espetáculo teatralizante de vocação e afinidades de uma determinada ideia que havia prevalecido, mereceram uma análise apurada, a qual levamos a efeito.

Acreditamos que a já referida dimensão subjetiva da história ganha força no século XIX (numa leitura que permitiu dar sentido à vida coletiva), o que leva Koselleck (1993), entre outros, a sustentar a nossa consciência histórica moderna. A dita influência judaico-cristã modelou as narrativas das teorias da história e muitas reconstituições historiográficas, como aquelas que operou, sobretudo, o republicanismo. Não será demais lembrar e até mesmo elogiar Santo Agostinho, pioneiro na secularização dos horizontes de expectativa (Catroga, 2011, p. 14). Os historicismos desta época trouxeram como consequência a gradual transformação do conceito numa realidade concreta, das chamadas ideias coletivas (Durkheim), que tenderão para que surja a memória social e a memória coletiva.

Estes novos pressupostos que pudemos constatar, aliados à definição da sociedade como um organismo, num olhar em que a vê como uma totalidade, redefiniram papéis. As propostas teóricas em causa foram evidentemente condicionadas pelas mudanças sociais provocadas em grande medida pela industrialização e a imperiosa emergência de uma sociedade global. O processo vai proporcionar que entidades sejam consideradas como sujeitos sociais coletivos, como civilização, nação, povo, classe, raça, dando-lhes estatuto individual, num nacionalismo que segregará os países e criará as suas próprias definições autónomas, autonomia essa até da influência da religião, em que o calendário e as suas datas cívicas são um dos campos simbólicos mais expressivos.

A modernidade fez do núcleo familiar, mas sobretudo da nação, o elo social em que concretizou a herança memorial: “Ponto de vista que ajuda a clarificar os laços existentes entre o trabalho de identificação, distinção, transmissão e a sua interiorização como norma” (Catroga, 2011, p. 24). Esse sentimento de pertença à família e à própria nação vai desde festas familiares, conservação de conhecimentos, álbuns, visitas ao cemitério, até heranças materiais, heranças históricas, heranças morais e símbolos agregados. Tudo serviu para que as pessoas se pudessem rever dentro de uma totalidade, fosse ela de origem genealógica, ideológica e sociológica, cerzida segundo critérios de união. As chamadas liturgias de recordação, sobretudo aquelas que o calendário cívico vai ritualizar, revelam um sentimento excessivamente sentimentalista, numa memória tida por normativa, sintetizando uma mensagem.

Não só inferimos, mas pudemos comprovar que desde as comemorações camonianas ou pombalinas, as cerimónias foram oficiais e puderam ser reaproveitadas, como o 1.º de Dezembro, ou marginais no calendário como as duas primeiras. Foram solenidades de protesto contra a Monarquia e a Igreja, mas também uma afirmação de retroprojeção do sentido da vida da nação, num diálogo tanto passivo como ativo (Catroga, 2011, p. 25). Organizadas inicialmente à margem do poder político e religioso, sendo liturgias de contrapoder, com itinerários e discursos próprios, vai realizando uma identidade tipo, numa construção material e psicológica na formação de uma mentalidade revolucionária. Entendemos que a tarefa última destas ritualizações em Portugal não seria apenas marcar uma posição quanto ao capital simbólico dos calendários e dos seus feriados cívicos, mas na recordação gerar uma coerência que perpetuasse a pertença e continuidade cívicas, fundadas em bases de religiosidade cívica, que ficarão muito mais evidentes após a Implantação da República.

O ritualismo memorial cívico, promovido inicialmente fora dos circuitos tutelares, rapidamente ganha subsídios vários da sociedade civil e dos seus suportes, que engrossaram e reforçaram o seu dinamismo. São o caso dos almanaques que singularizam e encetaram um programa para desmistificar os assuntos e os próprios calendários à medida do género, facilitando a vida diária e instaurando outras leituras do tempo. Como parte de transformações culturais e simbólicas acentuadas, deram um contributo para que a sociedade portuguesa pudesse secularizar-se.

A centúria de Oitocentos foi pródiga nas ideias de nação e de história; mas também no ritualismo memorial, todos os elementos juntos são elementos de interconexão entre si (Nora, 1997). Em Portugal esse desiderato acompanhará uma parte do percurso francês, sua principal musa inspiradora, desde o culto dos grandes homens e os centenários, monumentos aos mortos, passando pelos museus, estatuária e toponímia, símbolos da nação como bandeira e hino. O calendário será, entre todos, o suporte e o expoente máximo visível de uma memória que se queria o mais laica possível.⁵⁵¹ O investimento comemorativo foi enorme e os seus resultados imediatos foram igualmente estrondosos, numa prática adequada a uma conceção vulgar do tempo favorável à visão cumulativa, evolutiva e continuativa do mesmo.

Nasce quase nessa mesma altura, em que estavam em ebulição as comemorações laicas, os ritos operários, não representados diretamente no poder vigente, nem nos lóbis republicanos, fazendo um caminho autónomo e construindo a sua identidade de classe. Mesmo no campo simbólico faz o seu próprio percurso, por vezes convergindo com a propaganda republicana, mas sem perder o seu lastro individual nas comemorações do 1.º de Maio. Um ritual destes, de fundamentos profanos, numa jornada reivindicativa põe em evidência o uso de uma linguagem que sacraliza o rito profano, da mesma forma que observamos nos funerais civis, romagens cívicas e nas comemorações dos grandes homens.

Todos estes casos citados, entre outros da mesma linha, demonstraram que o sagrado destas festas, muitas delas com outros significados, entrarão posteriormente no calendário republicanizado. Todas elas evidenciam uma vivência ao radicar numa espécie de formato mítico e ritual, de fundo transcendental, visando criar um clima de participação coletiva e comunicativa (Catroga, 1999, p. 234). Podemos igualmente enquadrar nos mesmos moldes a

⁵⁵¹ O exemplo francês está amplamente discutido numa monumental obra de referência atual, dirigida por Pierre Nora em três volumes, obra essa que temos vindo a citar amiúde neste trabalho relativo ao tempo como grande capital simbólico em Portugal, que ganhou expressão e notoriedade após a implantação da República. *Vide*: Nora (1997).

festa da Árvore, que não só, como as outras, coreografava um gesto simbólico de insurreição quanto ao existente, mas simultaneamente defendia o surgimento de um tempo novo. Esta última, com a nítida vantagem de educar os mais novos, envolvendo a comunidade educativa, num projeto alargado que contemplava toda a sociedade portuguesa. Esta crença da renovação da natureza de pendor panteísta e materialista associada à sociedade, vista como um todo, é uma ideia que se mistura com doutrinação positivista comtiana.

Na base dessas ideias, que tinham uma superficial cobertura científica, estava o intuito de perenizar as pessoas, sobretudo a sociedade. A Modernidade via a morte em termos racionalistas, materialistas e naturalistas, como um processo evolutivo do cosmos e da humanidade. A secularização da morte é uma tendência que já vinha do século XVIII, mas será aprofundada no século XIX,⁵⁵² em que os seus efeitos eram atenuados pela explicação de que a mesma é um fenómeno natural, nada tendo a ver com castigo religioso. É entendida sobretudo como uma exigência física absolutamente primordial à marcha evolutiva ao nível cósmico, num posicionamento que gradativamente alimenta o convencimento generalizado de que o ser humano pode, mediante o conhecimento, retardar a esperança de vida (Vovelle, 1983, pp. 398-410), algo que hoje não é um mero vaticínio ou teoria, como na altura, mas uma realidade cientificamente comprovada.

Em Portugal, a adesão a essas ideias, de base eminentemente materialista, tornou-se um lugar-comum em sectores como o republicanismo secularizado, que assim se livrava da noção opressora da morte por parte da religião, conferindo, por sua vez, um otimismo secular da morte. Perfilhavam-se assim, com rituais como a festa da Árvore, os enterramentos civis e as romagens cívicas, como pretexto para ingressar numa cosmologia e numa notória antropologia filosófica e naturalista. Assim, a morte era explicada nestes termos, por Botto Machado (1910): “Nada se cria, nada se perde, nada se aniquila na natureza” (p. 17). Tais noções, embora necessitassem do tempo cíclico proporcionado pelo rito para encenar a renovação, pressupunham cabalmente o mesmo ideal de um tempo contínuo e aberto onde subjaz o historismo otimista moderno, explicando-se assim a razão dessas solenidades cívicas.

Estas novas concepções sobre o lugar da morte consubstanciaram-se no propalado evolucionismo naturalista, antropológico e histórico, que caracterizou o período por nós

⁵⁵² A positividade da ciência tendia a extinguir nos espaços da memória coletiva as ideias de medo da morte, de Deus, da existência do bem e do mal, através de muitos peritos da época, conforme a sua especialidade teórico-científica: Comte, Herbert Spencer, Charles Darwin, Condorcet, Weismann, Metchnikoff, Ernest Haeckel.

estudado. O trabalho permitiu-nos ver nestas teorias e práticas, como por exemplo nos elogios fúnebres, uma finalidade cívica e pedagógica ao fazer com que os vivos continuassem o exemplo dos falecidos, pois os vivos seriam o prolongamento dos mortos, já que as suas obras seriam projetadas nos vivos. Assim reza o que alguém disse à beira do túmulo de José Alves Bebiano: “Fostes vítima das leis naturais que obrigam cegamente, fatalmente, irresistivelmente: a tua missão social terminou. Os que ficam continuam a tua obra; a teus filhos, essas tristes crianças, pertence sustentar o futuro as honrosas tradições que lhes legas” (AV, 1881, 16 de outubro, p. 2).

O apogeu destes ideais trabalhados exaustivamente no plano teórico e prático foi atingido quando a Primeira República implantada dispôs dos mecanismos da lei e de algum apoio popular para regulamentar o calendário, incutindo nele os feriados que mais lhe convinha e subtraindo aquilo que fosse mais incómodo ao seu projeto laicizante da sociedade. A juntar a estas modificações, declaram-se todos os dias como não santificados, retirando-lhes o peso religioso e dando ao domingo um lugar de descanso semanal laico. Sem menosprezarmos outras iniciativas sociais de grande impacto simbólico e social, como as leis do divórcio, o registo civil obrigatório e a separação do Estado da Igreja, o capital simbólico do tempo foi uma das medidas que melhor traduziu um culto cívico pela adesão atingida nos primeiros tempos de regime.

Nos nossos dias, o termo feriado, em sentido lato, engloba tanto os dias consagrados às festividades cívico-políticas, como os dedicados às celebrações de cariz religioso. A situação criada pela Primeira República, em parte, já vinha da Monarquia Constitucional, mas por outras razões operou uma distinção que veio resultar numa tensão que opunha os dois termos – feriados *versus* dias santos. Restritivamente, em termos semânticos, os feriados eram só os da Nação – comunidade cívico-política – excluindo os dias santificados pela Igreja, dias que o Estado não reconhecia. Deste modo, embora a Primeira República não os reconhecesse, não os fazia desaparecer, perdurando no tempo, até aos nossos dias.

A proposta de religião cívica contida também no calendário foi capaz de, por meio da aculturação, transformar e controlar o tempo, não só das populações rurais, mas de todos os cidadãos portugueses. Mas também, por via disso, contribuir para que todos os portugueses se tornassem bons republicanos, se bem que o projeto tivesse padecido em pouco tempo das convulsões sociais permanentes que atravessaram os 16 anos de duração da Primeira República, com incidência entre os anos de 1910-1914. Os jornais foram essenciais para ver

como as vivências foram acolhidas e depois quase abandonadas pelo curso dos acontecimentos, durante esses anos iniciais do regime.

Este projeto de engenharia social arrojado socorreu-se do simbólico e, no caso que nos interessa, da componente do tempo. Projeta-se um calendário fortemente marcado pela vertente ritualista, suportado em valores e sentimentos associados para garantir uma adesão afetiva por parte da população portuguesa, que inicialmente aderiu em peso, dando nota disso mesmo os diversos títulos de jornais por nós estudados, quase exaustivamente.⁵⁵³ As conceções e práticas que se vão entretanto institucionalizar no calendário através de datas festivas, obrigaram-nos a um estudo dos comportamentos coletivos que se vão fomentar ao longo do tempo, que no caso foi curto. Evidentemente que o tempo fica condicionado a uma mitificação representativa, plasmada no calendário que, por certo, redefiniu, em parte, o cidadão português na Primeira República, segundo um novo contexto e paradigma social.

Trabalhar a temática em questão representou para nós (neste caso, o autor desta tese), a continuação de um projeto iniciado no mestrado, ainda que num âmbito diferente. Examinar determinados documentos antigos, históricos e pouco conhecidos nalguns casos, cujo teor versa meandros pouco explorados afigurou-se entusiasmante. Testar e cruzar hipóteses podem lançar mais luz sobre a problemática e, por fim, é evidente que pretendemos extrair conclusões nesta vertente específica, conclusões essas que pudessem trazer mais-valias à comunidade científica sobre uma época carregada de simbolismo.

Se nalguns trabalhos anteriores sobre este regime em Portugal a tónica versou sobre preocupações predominantemente históricas dos feriados, noutros, porém, foram abordados lateralmente os feriados republicanos do calendário, centrando as atenções para os comemorativismos e ritualismos anteriores. Outros ainda se debruçaram sobre aspetos filosóficos, da história das ideias, bem como as medidas legislativas e o impacto social. Portanto, embora o nosso trabalho investigativo se socorresse de todas as vertentes, dialogando inclusive com as mesmas, acaba por seguir um caminho autónomo e inédito até certo ponto, na medida em que as articula com o calendário, o tempo, as vivências dessas datas e o que isso trouxe ao quotidiano social, enquanto solenidade introspetiva, religiosamente falando.

Por outro lado, podemos ainda salientar que, ao tempo da queda da Primeira República e da instauração da Ditadura Militar, nenhuma alteração de fundo relativa ao calendário se vai

⁵⁵³ A sociologia de Durkheim (2008) pertence certamente a este mesmo contexto intelectual e social.

conhecer nas décadas seguintes, pois irá permanecer em vigor o mesmo figurino muito além da institucionalização do Estado Novo, em 1933, e após o 25 de Abril muito pouco se alterará. Confirmamos, por um lado, que as vivências não foram suficientemente fortes, pelas razões expostas, para que se consensualizasse um culto em definitivo, e, por outro, atesta que, apesar de tudo, a mudança de paradigma imprimira na sociedade e no calendário, em particular, uma laicidade que veio para se manter em aparelhos como este.

Não deixa de ser paradoxal que a proposta do anterior executivo do Primeiro-Ministro Passos Coelho enviada e posteriormente aprovada, relativa ao Código de Trabalho, propusesse a extinção do feriado nacional do 5 de Outubro e, também, do dia da Restauração da Independência, para além de propor a abolição de dois feriados religiosos. Foi o atual executivo do Primeiro-Ministro António Costa que propôs a sua posterior revogação. Tal proposta tornou bastante atual a nossa investigação, uma vez que, para uns, os critérios atuais no tratamento do assunto são de teor meramente economicista e ditados por um posicionamento ultraliberal, e, para outros, são uma mera tradição histórica que se deve manter, analogamente às ideias do passado de vínculo sócio-identitário, sentimental e cívico-religioso.

Isto é, houve uma mudança de paradigma bastante acentuada, importando realçar uma época relativamente distante que deixou os seus marcos, os quais ainda perduram na sociedade vigente, como é o caso do calendário e dos feriados civis, os quais, apesar de tudo, mantêm-se como um capital simbólico do tempo que, não tendo feito desaparecer os feriados religiosos, os remeteu para um patamar secular ou equiparado.

Nesta luta pela tutela absoluta em termos de presença do calendário e dos feriados quer a religião, quer a política coabitam o mesmo espaço no calendário. Parece que não terá desaparecido no tempo a noção de um liame entre o religioso e o político e a sua integração no âmbito da organização da vida social em Portugal (e não só), terreno esse que explorámos neste trabalho académico.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

1.1 Livros

Abreu, J. (1912). *A Revolução Portuguesa. O 31 de Janeiro. (Porto 1891)*. Lisboa: Alfredo David.

As leis de secularização em Portugal. (1883). Lisboa: Tipografia Popular.

Arriaga, J. (1888). Primeiros aniversários da revolução. In *História da Revolução Portuguesa de 1820* (pp. 266-288). Porto: Livraria Portuense. Lopes & C.^a Editores.

Barros, J. (1911). *A nacionalização do ensino*. Porto: Ferreira, Lda.

Barros, J. (1914). *A educação moral na escola primária*. Lisboa: Bertrand.

Barros, J. (1916). *Educação republicana*. Paris-Lisboa: Livrarias Aillaud e Bertrand.

Barros, J. (1930). *A República e a escola*. Paris: Aillaud.

Bastos, T. (1882). *A sociedade portuguesa e a filosofia positiva* (Vol. 4). Porto: Impr. Commercial.

Bastos, T. (1886). *Projeto de um programa radical para o partido republicano portuguez*. Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Bastos, T. (1898). *O Primeiro de Maio*. Lisboa: Companhia Nacional Editora.

Bluteau, R. (1712). *Vocabulário português e latino, áulico, anatómico, arquitetónico, bélico, botânico, brasílico, cómico, crítico, químico, dogmático, dialético, dendrológico, eclesiástico, etimológico, económico, florífero, forense, frutífero...autorizado com*

exemplos dos melhores escritores portugueses e latinos (Vol. 1). Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus.

Braga, T. (1865). *Teocracias literárias*. Lisboa: Tip. Universal.

Braga, T. (1871). *Epopéias da raça moçárabe* (Vol. 1). Porto: Imprensa Portuguesa.

Braga, T. (1876). *Bocage: Sua vida e época literária*. Porto: Imprensa Portuguesa.

Braga, T. (1877). *Traços gerais de filosofia positiva comprovados pelas descobertas científicas modernas*. Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Braga, T. (1879a). *Soluções positivas da política portuguesa. Da aspiração revolucionária e sua disciplina em opinião democrática*. Lisboa: Livraria Internacional.

Braga, T. (1880a). *História das ideias republicanas em Portugal*. Lisboa: Livraria Internacional.

Braga, T. (1880b). *História do romantismo em Portugal*. Lisboa: Livraria Internacional.

Braga, T. (1880c). *Sistematização da Moral*. In *Sistema de sociologia* (pp. 203-220). Lisboa: Castro e Irmão.

Braga, T. (1884a). *Os centenários como síntese afetiva nas sociedades modernas*. Porto: Tipografia A. J. da Silva Teixeira.

Braga, T. (1884b). *Sistema de sociologia*. Lisboa: Tipografia Castro Irmão.

Braga, T. (1885). *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições* (Vol. 2). Lisboa: Livraria Ferreira.

Braga, T. (1892). *As modernas ideias da literatura portuguesa* (Vol. 1). Porto: Casa Editora Lugan & Genelioux.

- Bruno, S. (1874). *Análise da crença cristã: Estudos críticos sobre o cristianismo*. Porto: Arthur José de Sousa.
- Bruno, S. (1907). *Portuenses ilustres*. Porto: Magalhães & Moniz.
- Bruno, S. (1991). *Manifesto dos emigrados da Revolução Republicana portuguesa de 31 de janeiro de 1891*. Porto: Governo Civil do Porto. (Trabalho original publicado em 1891).
- Bruno, S. (1999). *O encoberto*. Porto: Lello Editores. (Trabalho original publicado em 1904).
- Cabral, A. (1929). *Cinzas do passado: Figuras e factos. Os bastidores da política: As minhas memórias políticas*. Lisboa: Francisco Franco.
- Caldas, A. (1881). *Guimarães: Apontamentos para a sua história* (Vol. 1). Porto: Tipografia A. J. Silva Teixeira.
- Calixto, A. (1913). Educação cívica na escola primária; base em que deve assentar. In Terceiro Congresso Pedagógico (1912) (p. 236). Lisboa: Imprensa Nacional.
- Canto, J. (1880). *Homenagem a Camões. 10 de junho de 1880*. Faro: Tipografia do Distrito de Faro.
- Carneiro, M. (1820). *Portugal regenerado 1820* (3.^a ed.). Lisboa: Tipografia Lacerdina.
- Carvalho, J. L. (1830). *Ensaio histórico-político sobre a constituição e governo do Reino de Portugal*. Paris: Hector Bossage.
- Castilho, A. F., & Oliveira, J. A. (1866). *A questão literária. A propósito do jazigo de José Estevão. Cartas dos senhores A. F. Castilho e J. A. de Freitas Oliveira*. Lisboa: Tipografia da Gazeta de Portugal.

- Castro, A. (1885). *Os túmulos de D. Afonso Henriques e de D. Sancho I*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Chagas, J., & Coelho, M. (1901). *História da Revolta do Porto de 31 de janeiro de 1891: Depoimento de dois cúmplices/João Chagas & Ex-Tenente Coelho*. Lisboa: Imp. Democrática de Portugal.
- Chagas, P. (1892). *Os Descobrimentos portugueses e os de Colombo*. Lisboa: Tipografia da Academia Real das Ciências.
- Chagas, P. (1869). *Portugueses ilustres*. Lisboa: Imp. J. G. de Sousa Neves.
- Chagas, P. (1901). *Poema da mocidade* (2.^a ed.). Lisboa: Parceria A. M. Pereira.
- Chagas, P. (1902). *História de Portugal* (3.^a ed.). Lisboa: Edição da Empresa História de Portugal.
- Clube de Regatas Guanabareense. (1882a). *Centenário do Marquês de Pombal: Coleção de poesias distribuídas no imperial teatro D. Pedro II por ocasião do festival comemorativo organizado pela grande comissão*. Rio de Janeiro: Clube de Regatas Guanabareense.
- Clube de Regatas Guanabareense. (1882b). *Homenagem ao Marquês de Pombal pela Grande Comissão Executiva do Primeiro Centenário do Grande Ministro*. Rio de Janeiro: Clube de Regatas Guanabareense.
- Coelho, J. (1880). *Galeria de varões ilustres de Portugal*. Lisboa: Imprensa Horas Românticas.
- Coelho, J. (1882). *Galeria de varões ilustres de Portugal: Vasco da Gama*. Imprensa Horas Românticas.

- Coelho, T. (1908). Programa do Partido Republicano. In *Manual político do cidadão português* (pp. 667-668). Lisboa: Liv. Ferreira.
- Confederação Ibérica. Bases de um projeto de tratado de aliança ofensiva e defensiva e de liberdade do comércio entre Portugal e Espanha.* (1859). Lisboa: Tip. de Joaquim Germano de Sousa Neves.
- Congregação do Oratório (Ed.). (1760). *Diário Eclesiástico para o Reino do Portugal, principalmente para a cidade de Lisboa para o ano de 1761.* Lisboa: Oficina Silviana.
- Costa, A. (1895). *A Igreja e a questão social: Análise crítica da encíclica pontifícia “Conditione Opificum” de 15 de maio de 1891.* Coimbra: Livraria Portuguesa e Estrangeira.
- Costa, A. S. (1916). *Subsídios para a história da Revolução. Apontamentos da vida política de um Sargento.* Viana do Castelo: Tip. Plebe.
- Costa, E. (1940). *História da sociedade histórica da independência de Portugal 1861-1940.* Lisboa: Oficinas da Penitência de Lisboa.
- Figueiredo, A. C. (1880). *Homenagem a Camões: 10 de Junho de 1880.* Lisboa: (s. n.).
- Figueiredo, J. (1913). *A festa da Árvore. Discurso pronunciado na festa nacional da Árvore de Niza, no Dia 9 de março.* Lisboa: Livraria Editora.
- Freitas, S. (1888). *Autópsia da velhice do padre eterno.* Porto: Lugan & Genelioux.
- Freitas, S. (s.d.). *Notas de um revolucionário. Como se implantou a República em Portugal.* Lisboa: Editores Santos & Vieira, Empresa Literária Fluminense.
- Furtado, A. (1769). *Calendário da reza, conforme breviário e missal da sagrada ordem dos pregadores.* Lisboa: Miguel Manescal da Costa.

- Garcia, M. (1885). *Marquês de Pombal – Obra comemorativa do centenário da sua morte*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Garrett, A. (1899). *Discursos parlamentares e memórias biográficas: Almeida Garrett*. Lisboa: Emp. da História de Portugal.
- Gomes, J. (1880). *Camões por ocasião do seu tricentenário a 10 de Junho 1880*. Lisboa. Tipografia Nova Minerva.
- Gonzaga, P. (1911). *Memórias da Revolução. Na rotunda. Em artilharia I. No Parque Eduardo VII*. Lisboa: Guimarães & Cia – Editores.
- Grand-Carteret, J. (1896). L'Almanach-livre a travers les ages. In *Les Almanachs français. Bibliographie-iconographie des almanachs, années, annuaires, calendriers, chansonniers, étrennes, États, heures, listes, livres d'adresses, tableaux, tablettes et autres publications annuelles éditées à Paris 1600-1895* (pp. XXVII-LXXIV). Paris: J. Alisie et Cie. Libraires-Editeurs.
- Herculano, A. (1837). *O Panorama* (Vol. 1). Lisboa: Imprensa da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis.
- Herculano, A. (1866). *Cartas II*. Lisboa: Imprensa de J. G. de Sousa Neves.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1909) Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie. In *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Félix Alcan Éditeur.
- Junqueiro, G. (1891a). O caçador Simão. In *Finis Patriae* (pp. 487-488). Porto: Empresa Literária e Tipografia Editora.
- Junqueiro, G. (1891c). À mocidade das escolas. In *Finis Patriae*. Porto: Empresa Literária e Tipografia Editora. p. 485.
- Junqueiro, G. (1896). Anotações. In *Pátria* (p. 631). Porto: Lello & Irmão.

- Ladeira, A. (1898). A festa da paz. In *Folha Nova* (p. 2). Lisboa: A Liberal Oficina.
- Leal, G. (1884). *O anti-cristo: Cristo é o mal*. Lisboa: Alberto de Oliveira.
- Leal, J. (1839). *Os dois renegados*. Lisboa: Tipografia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis.
- Lima, S. (1872). *A atualidade, estudo económico e social*. Porto: Imprensa Portuguesa.
- Lima, S. (1894). *O Primeiro de Maio*. Lisboa: Tip. da Companhia Nacional.
- Lívio, T. (2008). *História de Roma* (Tomos 1-3). Belo Horizonte: Editora Crisália.
- Machado, B. (1904). *Conferências políticas*. In conferência realizada no Ateneu Comercial de Lisboa (p. 36). Lisboa: Portugal, 31 de outubro, 1903. p. 36.
- Machado, B. (1908). *Crenças e revoltas*. Lisboa: Livraria Central.
- Manifesto da Comissão Central primeiro de dezembro de 1640 ao povo português*. (1870). Tip. Universal de Thomaz Quintino Antunes.
- Martins, O., Matos, J., Braga, T., & Coelho, L. (1885). *O Marquês de Pombal. Obra comemorativa da sua morte/mandada publicar pelo Clube de Regatas Guanabareense do Rio de Janeiro*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Mas, S. (2012). *La Ibéria: memoria sobre las ventajas de la union de Portugal y Españã*. Charleston: Nabu Press. (Trabalho original publicado em 1852).
- Mascarenhas, A. (1907). *Compêndio da história de Portugal* (4.^a ed.). Lisboa: Imprensa Libânio da Silva.

- Mathiez, A. (1904). *Les origines des cultes révolutionnaires*. Paris: Société Nouvelle de Librairie et D'édition.
- Memórias da Academia Real de Ciências* (Vol. 1). (1797). Lisboa: Tipografia da Academia.
- Morgado, A. (1910). *Legislação republicana ou as primeiras leis da República*. Lisboa: Tip. de Palhares e C^a.
- Neves, H. (1910). *Como triunfou a República*. Lisboa: Empresa Liberdade.
- Neves, L. (1913). *Quem implantou a República? Memórias d'um republicano*. Lisboa: Tip. de Francisco Luís Gonçalves.
- Niebuhr, M. (1836). *Histoire romaine* (Tomo 5). Paris: Ches. F. G. Levrault.
- Nogueira, C. (1917). *O Primeiro de Maio. Esboço histórico das suas origens*. Porto: República Social, Tip. Casa do Povo.
- Osório, A. (1905). *Às mulheres portuguesas*. Lisboa: Livraria Editora Viúva Tavares Cardoso.
- Pascoaes, T. (1912). *Elegias*. Porto: Tip. Costa Carregal.
- Pedroso, C. (1883). *As grandes épocas da história universal*. Porto: Livraria Civilização.
- Pimenta, A. (1913). *Estudos sociológicos*. Lisboa: Centro de Publicidade Editores.
- Pinheiro, X. (1879). Intervenção da filosofia positiva na política. In *Almanaque Republicano para 1880* (pp. 85-86). (6). Lisboa: Nova Livraria Internacional.
- Pio IX. (1873). *Syllabus ou a doutrina de Roma*. Porto: Tip. de António José da Silva Teixeira.

Plutarco Português: Coleção de retratos e biografias dos principais vultos históricos da civilização portuguesa. (1881). Porto: Júlio Costa, Emílio Biel.

O 1.º de Maio. Ao proletário consciente. Lisboa: s.d.

Quental, A. (1865a). *Carta. Bom senso e bom gosto.* Lisboa: Loja de Livros do Lavado.

Quental, A. (1865b). *A dignidade das letras e as literaturas oficiais.* Lisboa: Tip. Universal.

Quental, A. (1868). *Portugal perante a revolução de Espanha. Considerações sobre o futuro da política portuguesa no ponto de vista da democracia ibérica.* Lisboa: Tipografia Portuguesa.

Quental, A. (2010). *Causas da decadência dos povos peninsulares.* Lisboa: Padrões Culturais. (Trabalho original publicado em 1871).

Queirós, E. (1896). Um génio que era um santo. *In Memoriam de Antero de Quental* (p. 485). Porto: Mathieu Lugan.

Queirós, E. (1900). *A ilustre casa de Ramires.* Porto: Livraria Chardron.

Queirós, E. (1909). *Notas contemporâneas.* Porto: Livraria Chardron.

Queirós, E. (1995). *Textos de imprensa. Revista de Portugal* (Vol.VI.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Regnault, E. (1843). *Dictionnaire politique.* Paris: Pagnerre Editeur.

Ribeiro, J. M. (1869). *Oração gratulatória pela feliz restauração de Portugal no ano 1640.* Lisboa: Tip. de Castro Irmão.

Ribeiro, J. S. (1872). *História dos estabelecimentos científicos, literários e artísticos em Portugal* (Vol. 2). Lisboa: Tipografia da Academia Real das Ciências.

- Ribeiro, J. S. (1878). *História dos estabelecimentos científicos em Portugal* (Vols. 7, 12). Lisboa: Tipografia da Academia Real das Ciências.
- Ribeiro, T. (1916). *D. Jaime* (11.^a ed.). Porto: Livraria Chardron.
- Salgado, H. (1894). *A insurreição de janeiro. História, filiação, causas e justificações*. Porto: Emp. Literária Tipográfica.
- Salgado, H. (1905). *O culto da Imaculada. Estudos críticos e históricos sobre a mariolatria*. Porto: Livraria Chardron.
- Santos, C. (1883). Proclamação da Junta do Porto aos habitantes de Lisboa. In *Documentos para a história das Cortes Gerais da Nação Portuguesa* (Tomo 1, p. 15). Lisboa: Imprensa Nacional.
- Santos, M. (1911). *A Revolução Portuguesa. Relatório*. Lisboa: Papelaria & Tipografia Liberty.
- Senna, F. (1869). *A República ibérica: Carta protesto*. Lisboa: Tip. Lusitana.
- Sepúlveda, B. (1820). *Alicerces da regeneração portuguesa*. Lisboa: Tip. Rollandiana.
- Silva, I. (1884). *Dicionário bibliográfico português* (Vols. 18, 22). Lisboa: Imprensa Nacional.
- Silva, J. (1862). *Reinado e últimos momentos de sua Majestade Fidelíssima o Senhor D. Pedro V*. Maranhão: Frias Editor.
- Steffanina, C. (1918). *Subsídios para a história da Revolução de 5 de outubro de 1910*. Lisboa: Tip. do Comércio.

Teles, B. (1905). *Do ultimatum ao 31 de janeiro: Esboço da história política* (1.^a ed.). Porto: Basílio Teles.

1.2 Almanagues

Academia Real das Ciências de Lisboa. (1802). *Almanaque*. Lisboa: Of. da Academia Real das Ciências.

Alcoforado, R. (1736). *Prognóstico e Curioso Sarrabal para o Ano de 1737*. Lisboa: Oficina de Filipe de Sousa Vilela.

Almanaque para o Ano MDCCCXX. Lisboa: Na Ofic. de J. F. M de Campos.

Almanaque da Biblioteca Republicana Democrática para 1875. (1874). (1). Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Almanaque Camões para 1881. (1880). Lisboa: Tip. Universal.

Almanaque Cento e Três: Cómico, Satírico e Burlesco. (1883). Lisboa: Tip. Moderna.

Almanaque de O Mundo para 1912. (1911). (5). Lisboa: Tipografia Portuguesa.

Almanaque de O Mundo para 1914. (1913). (7). Lisboa: Tipografia Casa Portuguesa.

Almanaque da República para o Ano de 1911. (1910). (1). Lisboa: Biblioteca do Povo.

Almanaque da República para o Ano de 1912. (1911). (2). Lisboa: Biblioteca do Povo.

Almanaque da República para o Ano de 1914. (1913). Lisboa: Livraria Portuguesa.

Almanaque Republicano para 1880. (1879). (6). Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Almanaque Republicano para 1883. (1882). (9). Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Almanaque Republicano para 1885. (1884). (11). Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Almanaque do Trinta (1881). (1880). (2). Lisboa: Tipografia Popular.

Almanaque Vitória da República. Almanaque Democrático, Ilustrado e de Propaganda Democrática para 1894. (1893). (9). Lisboa: Tipografia de Augusto Vieira.

Almanaque Vitória da República. Almanaque de Propaganda Democrática para 1887. (1886). (2). Lisboa: Tipografia Casa Portuguesa.

Almanaque Vitória da República. Almanaque de Propaganda Democrática para 1888. (1887). (3). Lisboa: Tipografia Casa Portuguesa.

Almeida, A. (1910). Novo regime: nova Pátria. In *Almanaque de A Lucta para 1911* (pp. 122-123). Lisboa: Tip. Colonial.

Bastos, T. (1880). Solidariedade, Igualdade, Liberdade. *A Vanguarda*, (4), p. 2.

Bastos, T. (1881). Religião e positivismo. In *Almanaque Republicano para 1882* (pp. 106-107). (8). Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Borges, F. (1908). Explicação. In *Almanaque de O Mundo para 1909* (1.^a ed., p. 3). (2). Lisboa: Imprensa Libânio da Silva.

Braga, T. (1879b). A moral católica e a moral positivista. In *Almanaque Republicano para 1880* (p. 73). (6). Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Braga, T. (1886a). Os Braganças e a união ibérica. In *Almanaque A Vitória da República para 1887* (pp. 51-52). (2). Lisboa: Tipografia Casa Portuguesa.

Braga, T. (1886b). *Almanaque Republicano para o Ano de 1876* (pp. 51-52). (2). Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Braga, T. (1908). Missão de Portugal. In E. Branco (Ed.), *Almanaque Democrático para o Ano de 1908* (pp. 3-20). Lisboa: Tipografia de Lamas & Franklin.

Castilho, A. M. (1851). *Almanaque de Lembranças*. Lisboa: Imprensa Lucas Evangelista.

Castilho, A. M. (1852). *Almanaque de Lembranças de 1852*. Paris.

Costa, J. (1901). *Almanaque Bertrand 1901*. Lisboa: José Costa Editor.

Costa, J. (1910). *Almanaque Bertrand 1900-1910*. Lisboa: José Costa Editor.

Costa, L. (1878-1880). *Almanaque dos Teatros*. Lisboa: Tip. de S. F. R. Teixeira.

Ferreira, V. (1864). *Almanaque Familiar*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Figueiredo, A. J. (1867). *Almanaque Literário para o Ano de 1868*. Margão: Tip. do Ultramar.

Junqueiro, G. (1877). *Almanaque Republicano para o Ano de 1878*. Lisboa: Nova Livraria. Internacional.

Junqueiro, G. (1891b). À mocidade das escolas. In *Almanaque Vitória da República. Almanaque de Propaganda Democrática para o Ano de 1892* (p. 168). (7). Lisboa: Tipografia Portuense.

Junqueiro, G. (1892a). Falam Condenados. In *Almanaque Vitória da República para o Ano de 1893* (p. 125). (8). Lisboa: Tip. da Revista Industrial, Comercial e Agrícola.

Junqueiro, G. (1892b). Uma voz na treva. In *Almanaque Vitória da República. Almanaque de Propaganda Democrática para o Ano de 1893* (p. 156). (8). Lisboa: Tip. Da Revista Industrial, Comercial e Agrícola.

- Junqueiro, G. (1908). O que Junqueiro pensa do regicídio. In *Almanaque de O Mundo para 1909* (1.^a ed., p. 125). (2). Lisboa: Imprensa Libânio da Silva.
- Junqueiro, G. (1909). O doido. In *Almanaque de O Mundo para 1910* (p. 164). (3). Lisboa: Imprensa Libano da Silva.
- Leal, M. (1886). *Almanach Primeiro de Dezembro*. Lisboa: Imprensa Lucas Evangelista.
- Leal, M. (1897). *Almanach Primeiro de Dezembro para o Ano de 1897*. Lisboa: Imprensa Lucas Evangelista.
- Matos, J. (1881). A expansividade das ideias. In *Almanaque Republicano para 1882* (pp. 99-100). (8). Lisboa: Nova Livraria Internacional.
- Pereira, A. (1896). *Almanaque Enciclopédico*. Lisboa: A. M. Pereira.
- Pimenta, A. (Ed.). (1886). *Almanaque do High Life*. Porto: Tip. Universal.
- Quental, A. (1877). *Almanaque Republicano para 1878* (pp. 80, 106). (4). Lisboa: Nova Livraria Internacional.
- Reis, J. (1880). As festas do centenário. In *Almanaque dos Teatros para 1881* (pp. 9-10). Lisboa: João Romano Torres.
- Sousa, J. (1884). A questão social e religiosa. In *Almanaque Republicano para 1885* (pp. xxviii, 16-17, 59). (11). Lisboa: Nova Livraria Internacional.
- Torres, J. (1891). Editorial. In *Almanaque Vitória da República. Almanaque de Propaganda Democrática para 1892* (pp. 3-9). (7). Lisboa: Tipografia Portuense.
- Videira, C (1882a). Os calendários. In *Almanaque Republicano para 1883* (pp. 48-50). (9). Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Videira, C. (1882b). O calendário positivista para 95.º ano da grande crise. In *Almanaque Republicano para 1883* (pp. 40-47). (9). Lisboa: Nova Livraria Internacional.

1.3 Jornais e Revistas

Abreu, J. (1911a). A bomba a serviço da revolução. *Ilustração Portuguesa*, 255, 33-40.

Abreu, J. (1911b). A bomba a serviço da revolução. *Ilustração Portuguesa*, 256, 81-86.

Agostinho, J. (1906). Dr. António José de Almeida. *Galeria Republicana*. Lisboa: Tipografia Bayard, 13-19.

O António Maria. (1880, 15 de janeiro), p. 23.

Auber, D. (1906, 25 de abril). (Ópera *Fra Diavolo*). Maio. *O Trabalho*, 368, (VIII).

Azevedo, G. (Dir.). (1880). Crónica Ocidental. *O Ocidente. Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, 60(3), 102. Lisboa: Tipografia de Lisboa.

A Bandeira Republicana. (1878, julho), 1, p. 1.

Bastos, T. (1885). O ensino da história nos liceus. *Revista de estudos livres*, 391-392. Lisboa: Nova Livraria Internacional.

Borges, F. (Dir.). (1882, 4 de julho) *O Mundo*, 4, p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1882, 5 de julho). *O Mundo*, 5, p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1906, 26 de setembro). *O Mundo*, 2:168, (VII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1906, 19 de outubro). *O Mundo*, 2:191, (VII), pp. 1-2.

Borges, F. (Dir.). (1906, 20 de outubro) *O Mundo*, 2:191, (VII), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1907, 7 de janeiro). *O Mundo*, 2:270, (VII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1907, 8 de janeiro). *O Mundo*, 2:27, (VII), p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1907, 11 de janeiro) *O Mundo*, 2:274, (VII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1907, 15 de janeiro). *O Mundo*, 2:278(VII), p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1907, 16 de janeiro). *O Mundo*, 2:279, (VII), pp. 1-2.

Borges, F. (Dir.). (1907, 19 de janeiro). *O Mundo*, 2:282, (VII), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1907, 27 de janeiro). *O Mundo*, 2:290, (VII), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1907, 30 de janeiro). *O Mundo*, 2:293, (VII), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1907, 22 de fevereiro). *O Mundo*, 2:315, (VII), p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1907, 25 de fevereiro). *O Mundo*, 2:318, (VII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1907, 4 de março). *O Mundo*, 2:324, (VII), pp. 2-3.

Borges, F. (Dir.). (1907, 12 de maio). *O Mundo*, 2:393, (VII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1907, 13 de maio). *O Mundo*, 2:394, (VII), p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1907, 14 de maio). *O Mundo*, 2:395, (VII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1907, 16 de maio). *O Mundo*, 2:3957, (VII).

Borges, F. (Dir.). (1907, 17 de maio). *O Mundo*, 2:398, (VII).

Borges, F. (Dir.). (1907, 18 de maio). *O Mundo*, 2:399, (VII).

Borges, F. (Dir.). (1907, 19 de maio). *O Mundo*, 2:400, (VII).

Borges, F. (Dir.). (1907, 20 de maio). *O Mundo*, 2:401, (VII), pp. 1-2.

Borges, F. (Dir.). (1907, 4 de junho). *O Mundo*, 2:416, (VII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1907, 23 de junho). *O Mundo*, 2:435, (VII).

Borges, F. (Dir.). (1907, 23 de julho). *O Mundo*, 2:436, (VII).

Borges, F. (Dir.). (1907, 17 de agosto). *O Mundo*, 2:461(VII).

Borges, F. (Dir.). (1907, 19 de agosto). *O Mundo*, 2:463, (VII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1907, 26 de agosto). *O Mundo*, 2:470, (VII), pp. 1-3.

Borges, F. (Dir.). (1907, 29 de agosto). *O Mundo*, 2:473, (VII), pp. 1-4.

Borges, F. (Dir.). (1907, 1 de setembro). *O Mundo*, 2:476, (VII), pp. 3.

Borges, F. (Dir.). (1907, 19 de setembro). *O Mundo*, 2:494, (VIII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1908, 29 de agosto). *O Mundo*, 2:807, (VIII), p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1908, 7 de setembro). *O Mundo*, 2:816, (VIII), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1908, 8 de setembro). *O Mundo*, 2:817, (VIII).

Borges, F. (Dir.). (1908, 10 de setembro). *O Mundo*, 2:819, p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1908, 16 de setembro). *O Mundo*, 2:6915, (VIII), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1908, 12 de outubro). *O Mundo*, 2:851, (VIII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1908, 14 de outubro). *O Mundo*, 2:914, (IX), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1908, 20 de outubro). *O Mundo*, 2:859, (VIII), pp. 1-2.

Borges, F. (Dir.). (1908, 6 de novembro). *O Mundo*, 2:876, (VIII), pp. 1-3.

Borges, F. (Dir.). (1908, 23 de dezembro). *O Mundo*, 2:923, (IX), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1909, 21 de janeiro). *O Mundo*, 2:951, (VIII).

Borges, F. (Dir.). (1909, 1 de fevereiro). *O Mundo*, 2:962, (VIII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1909, 2 de fevereiro). *O Mundo*, 2:963, (VIII), 1-2.

Borges, F. (Dir.). (1909, 18 de fevereiro). *O Mundo*, 2:979, (VIII), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1909, 19 de fevereiro). *O Mundo*, 2:980, (IX).

Borges, F. (Dir.). (1909, 29 de março). *O Mundo*, 3:018, (IX), p. 5.

Borges, F. (Dir.). (1909, 4 de abril). *O Mundo*, 3:023, (IX), p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1909, 5 de abril). *O Mundo*, 3:024, (IX), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1909, 10 de abril). *O Mundo*, 3:028, (IX).

Borges, F. (Dir.). (1909, 11 de abril). *O Mundo*, 3:029, (IX).

Borges, F. (Dir.). (1909, 12 de abril). *O Mundo*, 3:030, (IX).

Borges, F. (Dir.). (1909, 13 de abril). *O Mundo*, 3:031, (IX).

Borges, F. (Dir.). (1909, 14 de abril). *O Mundo*, 3:032, (IX).

Borges, F. (Dir.). (1909, 15 de abril). *O Mundo*, 3:033, (IX).

Borges, F. (Dir.). (1909, 16 de abril). *O Mundo*, 3:034, (IX).

Borges, F. (Dir.). (1909, 1 de junho). *O Mundo*, 3:089, (IX), p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1909, 7 de julho). *O Mundo*, 3:116, (IX), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1909, 25 de julho). *O Mundo*, 3:125, (IX), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1909, 26 de julho). *O Mundo*, 3:126, (IX), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1909, 2 de novembro). *O Mundo*, 3:234, (X), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1909, 4 de novembro). *O Mundo*, 3:236, (X), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 1 de janeiro). *O Mundo*, 3:293, (X), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 29 de abril). *O Mundo*, 3:409, (X), 1, p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1910, 30 de abril). *O Mundo*, 3:410, (X), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 25 de julho). *O Mundo*, 3:496, (X), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1910, 5 de outubro). *O Mundo*, 3:568, (XI), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 6 de outubro). *O Mundo*, 3:569(XI), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 7 de outubro). *O Mundo*, 3:570, (XI), 1, p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1910, 8 de outubro). *O Mundo*, 3:571, (XI), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 9 de outubro). *O Mundo*, 3:572, (XI), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1910, 10 de outubro). *O Mundo*, 3:574, (XI), p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1910, 10 de outubro). *O Mundo*, 3:573, (XI), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 12 de outubro). *O Mundo*, 3:575, (XI), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1910, 13 de outubro). *O Mundo*, 3:576, (XI), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 15 de outubro). *O Mundo*, 3:578, (XI), p. 5.

Borges, F. (Dir.). (1910, 16 de outubro). *O Mundo*, 3:579, (XI), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1910, 17 de outubro). *O Mundo*, 3:580, (XI), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 19 de outubro). *O Mundo*, 3:582, (XI), p. 2.

Borges, F. (Dir.). (1910, 24 de outubro). *O Mundo*, 3:587, (XI), pp. 1-2.

Borges, F. (Dir.). (1910, 27 de outubro). *O Mundo*, 3:590, (XI), p. 1.

Borges, F. (Dir.). (1910, 29 de outubro). *O Mundo*, 3:592, (XI), p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1910, 2 de novembro). *O Mundo*, 3:596, (XI), 1, p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1910, 4 de novembro). *O Mundo*, 3:598, (XI), 1, p. 3.

Borges, F. (Dir.). (1910, 7 de novembro). *O Mundo*, 3:601, (XI), 1, p. 3.

- Borges, F. (Dir.). (1910, 8 de novembro). *O Mundo*, 3:602, (XI), 1.
- Borges, F. (Dir.). (1910, 30 de novembro). *O Mundo*, 3:624, (XI), 2.
- Borges, F. (Dir.). (1910, 1 de dezembro). *O Mundo*, 3:625, (XI), pp. 1-3.
- Borges, F. (Dir.). (1910, 3 de dezembro). *O Mundo*, 3:626, (XI), pp. 1-3.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 3 de janeiro). *O Mundo*, 3:655, (XI), p. 1.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 29 de janeiro). *O Mundo*, 3:681, (XI), p. 1.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 30 de janeiro). *O Mundo*, 3:682, (XI), p. 1.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 31 de janeiro). *O Mundo*, 3:683, (XI), 1, p. 5.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 1 de fevereiro). *O Mundo*, 3:684, (XI), pp. 1-2.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 3 de outubro). *O Mundo*, 3:976, (XI), p. 2.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 4 de outubro). *O Mundo*, 3:977, (XI), 1, p. 5.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 5 de outubro). As festas da República por essa cidade. *O Mundo*, 3:978, (XII), p. 3.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 5 de outubro). *O Mundo*, 3:978, (XII), p. 3.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 7 de outubro). *O Mundo*, 3:979, (XII), p. 4.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 9 de outubro). *O Mundo*, 3:981, (XII), p. 1.
- Borges, F. (Dir.). (1911, 10 de outubro). *O Mundo*, 3:982, (XII), p. 2.

- Borges, F. (Dir.). (1911, 25 de dezembro). *O Mundo*, 4:057, (XII), p. 1.
- Borges, F. (Dir.). (1913, 30 de janeiro). *O Mundo*, 4:453, (XIII), pp. 1-2.
- Borges, F. (Dir.). (1913, 5 de outubro). *O Mundo*, 4:699, (XIV), p. 1.
- Borges, F. (Dir.). (1913, 8 de outubro). *O Mundo*, 4:701, (XIV), p. 1.
- Borges, F. (Dir.). (1913, 25 de dezembro). *O Mundo*, 4:779, (XIV), p. 1.
- Borges, F. (Dir.). (1914, 31 de janeiro). *O Mundo*, 4:814, (XIV), p. 1.
- Borges, F. (Dir.). (1914, 7 de outubro). *O Mundo*, 5:114, (XV), p. 1.
- Botelho, A. (Dir.). *Folha Nova: Órgão Independente de todas as Classes*. Porto: José da Costa Valbom.
- Braga, T. (1879b). Mentalidade primitiva. *O Positivismo*, 4(I), 247.
- Braga, T. (1880c). Mesologia das civilizações. *Era Nova*, 11, 491-496, Lisboa: Escritório da Era Nova.
- Braga, T. (1881). O centenário de Calderon. *Era Nova: Revista do Movimento Contemporâneo*, 8, 338.
- Braga, T., & Graça, S. (1882). Homenagem ao grande estadista Marquês de Pombal. *Galeria Republicana*, Número especial 1, 3-4. Lisboa: Tipografia de Matos Moreira & Cardoso.
- Braga, T. (1901, 5 de maio). *A Voz do Operário*, 1123(XII), 2.
- Braga, T. (1910, 12 de outubro). Entrevista. *O Mundo*, 3:576(XI), 3.

Cabral, L. (2017, maio). Os políticos republicanos e o Conservatório. *O Tripeiro*, 5, 7.^a Série, (XXXVI), 138-139.

Caldas, J. (1911, 24 de dezembro). A Noite de Natal. *O Mundo*. 4:056(XI), 1-3.

Calendário do Livre Pensador e Guia do Registo Civil. (1908). Lisboa: Tipografia do Comércio.

Camacho, B. (Dir.). (1900, 1 de maio). *A Vanguarda*, 1250, (V), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1900, 4 de maio). *A Lucta*, 4, (I), p. 3.

Camacho, B. (Dir.). (1907, 2 de setembro). O problema religioso. *A Lucta*, 605, (II), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1908, 19 de outubro). *A Lucta*, 1015, (III), p. 2.

Camacho, B. (Dir.). (1908, 25 de novembro). *A Lucta*, 1052, (III), p. 2.

Camacho, B. (Dir.). (1908, 9 de dezembro). *A Lucta*, 1066, (III), p. 2.

Camacho, B. (Dir.). (1909, 2 de maio). *A Lucta*, 1027, (IV), p. 2.

Camacho, B. (Dir.). (1910, 5 de outubro). *A Lucta*, 1723, (V).

Camacho, B. (Dir.). (1910, 30 de novembro). *A Lucta*, 1781, (V), pp. 1-2.

Camacho, B. (Dir.). (1910, 3 de dezembro). *A Lucta*, 1783, (V), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1910, 4 de dezembro). *A Lucta*, 1784, (V), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1911, 31 de janeiro). *A Lucta*, 1640, (VI), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1911, 5 de outubro). *A Lucta*, 2086, (XI), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1911, 8 de outubro). *A Lucta*, 2088, (XI), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1911, 3 de dezembro). *A Lucta*, 2143, (VI), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1911, 25 de dezembro). *A Lucta*, 2165, (VI), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1912, 1 de dezembro). *A Lucta*, 2502, (VII), pp. 1-2.

Camacho, B. (Dir.). (1913, 1 de janeiro). *A Lucta*, 2531, (VIII), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1913, 5 de outubro). *A Lucta*, 2806, (VIII), pp. 1-5.

Camacho, B. (Dir.). (1913, 4 de dezembro). *A Lucta*, 2864, (VIII), p. 1.

Camacho, B. (Dir.). (1913, 8 de dezembro). *A Lucta*, 2868, (VIII), p. 1.

Canto, J. (1880). *Homenagem a Camões. 10 de Junho de 1880*. Faro: Tipografia do Distrito de Faro.

A Capital. (1910, 16 de outubro), 108.

A Capital. (1923, 7 de julho). 4428, (15), p. 1.

A Capital. (1923, 9 de julho). 4425, (15), p. 2.

A Capital. (1923, 14 de julho). 4430, (15), pp. 1-3.

Carvalho, C. (2010, outubro). Centenário da República: O sindicalismo na Primeira República. *Seara Nova*, 1713, 6.

Casanova, J. (Dir.). (2013, 2 de maio). *Avante*, 2057.

- Catroga, F. (1985). Nacionalismo e ecumenismo. A Questão Ibérica na segunda metade do século XIX. *Revista Cultura História e Filosofia*, IV, 420-423. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- Cláudio, M. (2017). *O Tripeiro*, 7.^a Série, XXXVI(5), 141. Porto: Associação Comercial do Porto.
- Comércio de Portugal*. (1880, 21 de abril), p. 2.
- Correia, A. (Dir.). (1894, 26 de abril). *A Vanguarda*, 1922, (IV), p. 1.
- Correia, A. (Dir.). (1896, 1 de maio). *A Vanguarda*, 1751, (VI), p. 2.
- Correia, A. (Dir.). (1896, 2 de maio). *A Vanguarda*, 1752, (VI), p. 1.
- Correia, A. (Dir.). (1897, 2 de maio). *A Vanguarda*, 169, (II), pp. 2-3.
- Correia, A. (Dir.). (1897, 15 de maio). *A Vanguarda*, 175, (II), p. 3.
- Correia, J., & Guerreiro, M. (1986). Almanques ou a sabedoria e as tarefas do tempo. *Revista do ICALP*, 6, 5. Lisboa: ICALP.
- Costa, L. (2017). Ruas de Espinho... como Nova Iorque. *O Tripeiro*, 36(8), (7.^a Série), 232-233.
- Cruz, M. A. (2010). O Golpe de 31 de janeiro de 1891: Uma ousadia Breve? *Revista da Faculdade de Letras*, 11(III), 11-31.
- Os Debates*. (1889, 20 de julho). 294, (II), p. 2.
- Os Debates*. (1889, 5 de agosto), 316, (II), p. 1.
- Os Debates*. (1889, 12 de agosto), 323, (II).

Dias, C. (Dir.). (1910). *Ilustração Portuguesa*, 10, (2.^a Série), 490.

Dias, C. (Dir.). (1911) *Ilustração Portuguesa*, 259, (2.^a Série), 180.

Dias, C. (1911). *Ilustração Portuguesa. Revista Semanal dos Acontecimentos da Vida Portuguesa*, 1(259), (2.^a Série), 253-256.

Dias, C. (1911). *Ilustração Portuguesa. Revista Semanal dos Acontecimentos da Vida Portuguesa*, 260, (2.^a Série), 193-199.

Dias, C. (1911). *Ilustração Portuguesa. Revista Semanal dos Acontecimentos da Vida Portuguesa*, 261, (2.^a Série), 253-256.

Dias, C. (Dir.). (1911). *Ilustração Portuguesa*, 261, (2.^a Série), 255-256.

Dias, C. M. (Dir.). (1911). *Ilustração Portuguesa*, 265, (2.^a série), 355-356.

A Época. (1861, 7 de novembro). 544.

Esteves, J. (2001). Os primórdios do feminismo em Portugal: A 1.^a década do século XX. *Penélope*, 25, 87-112.

A Federação. (1897, 1 de maio). 174, (IV), p. 1.

A Federação. (1897, 9 de maio). 175, (IV), p. 3.

Figueiredo, A. (1880). *Homenagem a Camões: 10 de Junho de 1880*. Lisboa: s.n.

Figueirinhas, A. (1916). *O livro da festa da Árvore*. Porto: Casa Editora de Figueirinhas & C^a.

França, B. (Dir.). (1911, 20 de junho). Sobre a bandeira e o hino. *O Mundo*, 3822(XI), 1.

- França, N. (1911, 4 de outubro). *O País*, 1640, (VI), pp. 1-2.
- Garção, M. (1910, 28 de outubro). “Notas à Margem”. *O Mundo*, 3:591, (XI), p. 1.
- Garcia, M. (1874-1875). A importância dos estudos históricos nas ciências jurídico-sociais e o ensino da história em Portugal. *O Instituto*, 19, 145.
- Gomes, J. S. (1880). *Camões por ocasião do seu tricentenário a 10 de Junho 1880*. Lisboa. Tipografia Nova Minerva.
- Goodolfim, C. (1988, 1 de maio). A Festa do Trabalho. *A Vanguarda*, 888, (IV), p. 1.
- Graça, J. (Dir.). (1912). *Ilustração Portuguesa*, 317, (2.^a série), pp. 370.
- Graça, J. (1913). *Ilustração Portuguesa*, 369, (2.^a Série), pp. 321, 325.
- Graça, S. (1882). Homenagem ao grande estadista Marquês de Pombal. *Galeria da República*, Número especial (1), 4, Lisboa: Tipografia de Matos Moreia & Cardoso.
- Guimarães, M. (1910, 16 de outubro). A apoteose. *A Capital*, 108, (1), pp. 1-2.
- Guimarães, M. (1911, 19 de junho). A República Portuguesa. *A Capital*, 338, (1), p. 1.
- Herculano, A. (Dir.). (1837). *O Panorama*, I, 2, Lisboa: Imprensa da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis.
- Homem, A. (1992). O *Ultimatum* inglês de 1890 e a opinião pública. *Revista da História das Ideias*, 14, 281-296. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias/Faculdade de Letras.
- Ilustração Portuguesa*. (1890), 46(5), 2. Lisboa: Tipografia do “Diário Ilustrado”.
- Ilustração Portuguesa*. (1908, 29 de junho), 282.

O Independente. (1821, 24 de outubro), 2, p. 6.

A instrução e a República. (1919). *A Federação Escolar*, 92, p. 1.

Jornal Anti Ibérico do Porto. (1861, 1 de dezembro), p. 1.

Jornal de Notícias. (1923, 31 de julho), p. 8.

Journal Encyclopédique. (1757). Paris, p. 18.

Laranjeiro, M. (1908, 1 de maio) A associação. *A Voz do Proletário*, 590,, (XXII), p. 1.

Le temps, la mémoire, l’histoire. (1956). *Journal de psychologie*, *LIII*, 333.

Liga Nacional de Instrução. (1910). 2.º Congresso Pedagógico (1909, 13-16 de abril, pp. VIII-XX). Lisboa: Imprensa Nacional.

Lima, M. (Dir.). (1881, 16 de outubro). *A Vanguarda*, 76, (II), p. 2.

Lima, M. (Dir.). (1890, 3 de maio). *O Século*, 2957, (X), p. 2.

Lima, M. (Dir.). (1891, 24 de abril). *A Vanguarda*, 40, (I), p. 1.

Lima, M. (Dir.). (1896, 26 de julho). *A Vanguarda*, 1837, (VI), p. 2.

Lima, M. (Dir.). (1896, 27 de julho). *A Vanguarda*, 1838, (VI), p. 2.

Lima, M. (1898, 24 de maio). *Folha do Povo*, 5524, p. 1.

Lima, M. (Dir.). (1900, 1 de maio). *A Vanguarda*, 1250, (V), p. 1.

Lima, M. (1900, 3 de maio). *A Vanguarda*, 1252, (V), p. 1.

- Lima, M. (Dir.). (1902, 2 de maio). *A Vanguarda*, 1970 (VII), p. 2.
- Lima, M. (Dir.). (1903, 2 de maio). *A Vanguarda*, 2332, (VIII), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1906, 13 de outubro). *A Vanguarda*, 3567, (IX), p. 1
- Lima, M. (Dir.). (1906, 15 de outubro). *A Vanguarda*, 3569, (IX), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1909, 21 de março). *A Vanguarda*, 4379, (XII), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1909, 27 de junho). *A Vanguarda*, 4476, (XII), p. 2.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 20 de março). *A Vanguarda*, 2, (XX), p. 3.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 5 de outubro). *O Século*, 10:359, (XXX), pp. 1-3.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 6 de outubro). *O Século*, 10:360, (XXX), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 9 de outubro). *A Vanguarda*, 31, (XX), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 11 de outubro). *O Século*, 10:356, (XXX), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 13 de outubro). *O Século*, 10:358, (XXX), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 15 de outubro). *O Século*, 10:360, (XXX), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 16 de outubro). *O Século*, 10:361, (XXX), p. 2.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 22 de outubro). *O Século*, 10:367. (XXX), p. 7.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 27 de outubro). *O Século*, 10:372. (XXX), p. 5.

- Lima, M. (Dir.). (1910, 30 de novembro). *O Século*, 40:406, (XXX), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 3 de dezembro). *O Século*, 10:409, (XXX), pp. 1-3.
- Lima, M. (Dir.). (1910, 25 de dezembro). *A Vanguarda*, 42, (XX), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 31 de janeiro). *O Século*, 10:465, (XXXI), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 3 de fevereiro). *O Século*, 10:467, (XXXI), p. 2.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 2 de outubro). *A Vanguarda*, 7:608, (XXI), p. 3.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 3 de outubro). *A Vanguarda*, 7:609, (XXI), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 3 de outubro). *O Século*, 10:709, (XXXI), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 4 de outubro). *O Século*, 10:710, (XXXI), pp. 1-2.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 5 de outubro). *A Vanguarda*, 7:611, (XXI), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 5 de outubro). *A Vanguarda*, 7:611, (XXI), pp. 1-2.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 5 de outubro). *O Século*, 10:711, (XXXI), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 3 de novembro). *O Século*, 10:735, (XXXI), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 1 de dezembro). *O Século*, 10:767, (XXXI), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1911, 25 de dezembro). *O Século*, 10:790, (XXXI), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1912, 31 de janeiro). *O Século*, 10:823, (XXXII), p. 1.
- Lima, M. (Dir.). (1912, 4 de outubro). *O Século*, 11:070, (XXXII), pp. 1-2.

Lima, M. (Dir.). (1912, 7 de outubro). *O Século*, 11:072. (XXXII), p. 1.

Lima, M. (Dir.). (1912, 1 de dezembro). *O Século*, 11:127, (XXXII).

Lima, M. (Dir.). (1912, 1 de dezembro). *O Século*, 11:128, (XXXII).

Lima, M. (Dir.). (1913, 4 de outubro). *O Século*, 11:430. (XXXIII), p. 1.

Lima, M. (Dir.). (1913, 7 de outubro). *O Século*, 11:432, (XXXIII), p. 1.

Lima, M. (Dir.). (1913, 23 de dezembro). *O Século*, 11:508, (XXXIII), p. 2.

Lima, M. (Dir.). (1913, 25 de dezembro). *O Século*, 11:510, (XXXIII), p. 1.

Lima, M. (Dir.). (1914, 1 de janeiro). *O Século*, 11:519, (XXXIV), p. 3.

Lima, M. (Dir.). (1914, 31 de janeiro). *O Século*, 11:545, (XXXIV), p. 1.

Lima, M. (Dir.). (1914, 5 de outubro). *O Século*, 11:791, (XXXIV), p. 1.

Lima, M. (Dir.). (1914, 25 de dezembro). *O Século*, 11:870, (XXXIV), p. 1.

Lima, S. (1910, 17 de outubro). *O Século*, 10362, (XXX), p. 2.

Lima, S. M. (1906). Heliodoro Salgado. Palavras proferidas, em nome do Grande Oriente Lusitano Unido, junto do seu túmulo, no cemitério do Alto de S. João. *Boletim Oficial do Grande Oriente Lusitano Unido* (p. 5).

Lisboa, P. (1881, 6 de outubro). *O Século*, 200, (I), p. 1.

O Livre Pensamento. (1912, 3 de outubro), 39, (I), p. 1.

O Livre Pensamento. (1912, 20 de outubro), 37, (I), p. 2.

O Livre Pensamento. (1922, 30 de agosto), 45, (II), p. 3.

Lobato, G. (1882). Crónica Ocidental. *O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, V(122) (5), 106-107. Lisboa: Tipografia de Lisboa.

Magalhães, J. (1907). O descanso semanal. *A Lucta*, 612, (II), p. 1.

Magalhães, J. (1912, 1 de janeiro). Novo Ano. *A Lucta*, 2171, (VII), p. 1.

Matos, J. (1880). O Problema da Felicidade Individual. *O Positivismo*, 3, (II), 183-184.

Menezes, J. (1911, 5 de janeiro). Superstição do Estado. *A Lucta*, VI, p. 1.

Menezes, J. (1913, 31 de janeiro). 31 de Janeiro. *A Lucta*, 2560, (VIII), p. 1.

Mercês, F. (Ed.). (1880, 1 de julho). *O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, III(61), (3), 109. Lisboa: Tipografia de Lisboa. Hemeroteca Municipal de Lisboa.

Monteiro, H. (1916). A escola primária e o futuro cidadão. *Quarto Congresso pedagógico (1914)*, 314. Lisboa: Imprensa Nacional

A Nação. (1848, 14 de agosto). 565, p. 1.

A Nação. (1850, 2 dezembro), 952, p. 1.

A Nação. (1856, 10 de junho), 2585, p. 1.

A Nação. (1861, 27 de julho), 4095, p. 2.

- Nogueira, C. (1917). O Primeiro de Maio. Esboço Histórico das suas Origens. Porto: República Social, Tip. Casa do Povo.
- Nora, P. (1993). Entre memória e história – A problematização dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 9-15. São Paulo: PUC.
- O Ocidente. Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, V(120) (5). Lisboa: Tipografia de Lisboa.
- O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*. (1888). XI(343) (11). Lisboa: Tipografia de Lisboa.
- O Ocidente. Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*. (1899, 30 de janeiro). XXII(723), (22). Lisboa: Tipografia de Lisboa.
- O Ocidente. Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*. (1902, 10 de junho). XXV(844), (25). Lisboa: Tipografia de Lisboa.
- O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*. (1903). XXVI(877), (26). Lisboa: Tipografia de Lisboa.
- O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*. (1910, 30 de outubro). XXXIII(1146), (33), 244. Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial. Hemeroteca Municipal de Lisboa.
- O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*. (1910, 10 de dezembro). XXXIII(11450), (33), 275. Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial. Hemeroteca Municipal de Lisboa.
- Olsen, B., Kobylinski, Z. (1991). Ethnicity in anthropological and archaeological research: A Norwegian-Polish perspective. *Archaeologia Polona*, 29, 9-11.
- Origens do 1.º de Maio. *Cadernos Sindicais*. Lisboa: Sindicato dos Eletricistas do Sul. s.d.

Origens do 1.º de Maio. (1986). *Cadernos da História*. Lisboa: CGPT IN.

O País. (1910, 22 de novembro), p. 1373.

Pedroso, C. (1882). O Marquês de Pombal. *O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, V(122) (5), 107. Lisboa: Tipografia de Lisboa.

Pereira, M. (2007). O 1.º de Dezembro – Memória e liturgia cívica na 2.ª metade de oitocentos. Separata da *Revista da História das Ideias*, 28, 133-134. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Piçarra, L. (1908, 25 de outubro). *A Solidariedade*, II, p. 3.

Pinheiro, R. (1886, 11 de fevereiro). José Carlos dos Santos. *Ponto nos ii*, 41, (2), pp. 324-325. Lisboa: Litografia Guedes.

Pinheiro, R. (1886, 25 de março). O Duque de Viseu. *Ponto nos ii*, 47, (2), pp. 370-373. Lisboa: Litografia Guedes.

Pinheiro, R. B. (1898, 13 de janeiro). Afonso de Albuquerque. *O António Maria*, XIII, (460), p. 2. Lisboa: Litografia Guedes.

Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento e silêncio. *Revista de Estudos Históricos*, 3. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Revista de Estudos Históricos*, 3. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

O Progresso. (1855, 4 de janeiro), 2, p. 8.

Prudêncio, J. (1911). Crónica Ocidental. *O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, 1180(34), 217. Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial.

- Queirós, L. (2017). Engenheiro, estrategista e poeta. *O Tripeiro*, XXXVI(5), (7.^a Série.), 138-139, 156, Porto: Associação Comercial do Porto.
- Queirós, L. (2017). O Republicano que tomou o lugar do Rei. *O Tripeiro*, 7(36), (7.^a Série), 206.
- Quinhones, G. (1892, 25 de setembro). O dia 1.º de Maio. *A Voz do Operário*, XIII, (674), p. 1.
- Quinhones, G. (1904, 24 de abril). 1 de maio. *A Voz do Operário*, XXV, (1278), p. 1.
- Reformas Jurídicas do Novo Regime. (1910, 4 de novembro). *O Século*, 10:380, (XXX), p. 1.
- Revista Catholica*. (1898). 32, 6-VIII anno.
- Revista Universal Lisbonense*. (1846, de 21 de maio), V, (48).
- Rosa, V. (2016). Raul Brandão e o 31 de janeiro. *O Tripeiro*, 35(9), (7.^a Série.), 270.
- Santos, M. (1988). A evolução da ideia de constituição em Portugal. *Revista de História das Ideias*, 10, 435-456. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
- A semana de Loyola. (1884). *Semanário Anti-Jesuítico*, 1, (1), p. 4.
- Silva, C. (Dir.). (1911) *O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, 1156(34), 26. Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial.
- Sousa, M. (Dir.). (1910, 7 de outubro). *O País*, 1333, (V), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1910, 10 de outubro). *O País*, 1336, (V), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1910, 11 de outubro). *O País*, 1337, (V), p. 1.

- Sousa, M. (Dir.). (1910, 20 de outubro). *O País*, 1346, (V), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1910, 13 de novembro). *O País*, 1390, (V), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1910, 28 de dezembro). *O País*, 1405, (V), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1911, 1 de fevereiro). *O País*, 1432, (VI), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1911, 6 de outubro). *O País*, 1641, (VI), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1911, 30 de novembro). *O País*, 1688, (VI), p. 1.
- Sousa M. (Dir.) (1911, 30 de novembro). *O País*, 1688, (VI), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1913, 6 de outubro). *O País*, 2244, (VII), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1913, 7 de outubro). *O País*, 2245, (VII), p. 1.
- Sousa, M. (Dir.). (1913, 3 de outubro). *O País*, 2243, (VII), p. 1.
- Sousa, N. (1991). Ponta Delgada: Imagens de um percurso oitocentista. *Revista de Cultura Açoriana/Casa dos Açores*, 3, 137-160. Lisboa: Casa dos Açores.
- Terenas, F. (1904, 7 de janeiro). *O Vintém das Escolas*, (2.^a Série), Fasc. 7, p. 1.
- Vargues, I. (1989). A fé política liberal. *Revista de História das Ideias*, 11, 277-355. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Vasconcelos, L. Opinião. *O Século*, 10:364, (XXX), p. 4.
- A Vida*. (1907, 10 de outubro). 116, (III), p. 1.
- A Voz do Operário*. (1906, 13 de maio). 1385, (XXVII), p. 1.

1.4 Legislação

A mulher e a criança. (1909). In *Estatutos da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas*, 1, 11.

Câmara dos Pares do Reino. N.º 8/83, de 26 de janeiro, p. 54.

Câmara dos Pares do Reino. N.º 43/90, de 15 de julho, p. 619.

Câmara dos Pares do Reino. N.º 44/44, de 8 de novembro, p. 1291.

Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 26, de 18 de fevereiro de 1893, pp 57-58.

Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 28/80, de 17 de fevereiro, pp. 483-484.

Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 55/43, de 11 de março, p. 192.

Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 59, de 5 de abril de 1886.

Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 68, de 10 de abril de 1880, p. 1348.

Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 78/08 de 25 de agosto, p. 8.

Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 105/82, de 5 de junho, pp. 1793-195.

Coleção das Leis, Decretos e Alvarás de D. José I. (1797) (Tomo II, pp. 90-92). Lisboa: Oficina de António Rodrigues Galhardo.

Coleção das Leis, Decretos e Alvarás de D. José I. (1797) (Tomo III, pp. 694-600). Lisboa: Oficina de António Rodrigues Galhardo.

Constituição Política da República promulgada por decreto de 21 de agosto de 1911. Lisboa: Livraria Ferin.

Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa. N.º 45/22, de 2 de julho, pp. 666-667.

Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa. N.º 152/21, de 14 de agosto, p. 1881.

Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa. N.º 168/21, de 4 de setembro, p. 2159.

Decreto-Lei N.º 230/36, de 28 de setembro.

Decreto Lei N.º 175/74, de 27 de abril.

Diário da Câmara dos Dignos Pares do Reino. N.º 10/96, de 8 de fevereiro, p. 90.

Diário da Câmara dos Pares do Reino. N.º 158/88, de 27 de junho, p. 1142.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. N.º 38/70, de 21 de maio, p. 525.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. N.º 21/73, de 7 de fevereiro, p. 247.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. N.º 67/82, de 17 de abril, pp. 1137, 1139, 1141.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. N.º 67/82, de 17 de abril, pp. 1139-1142.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. N.º 68/82, de 18 de abril, p. 1153.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. N.º 59/86, de abril, p. 803.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. N.º 13/90, de 10 de maio, p. 164.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. 1 de fevereiro 1907, pp. 8ss.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. 6 de fevereiro de 1907, p. 8.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados. N.º 13/90 10 de maio, p. 164.

Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa. Sessão 18 de junho de 1821.

Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa. Sessão de 3 de dezembro 1821.

Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa. Sessão de 20 de fevereiro de 1822.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 7/10, de 13 de outubro. Decreto dos feriados nacionais, pp. 41-42.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 11/10, de 18 de outubro.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 12/10, de 19 de outubro. Direção Geral dos Negócios da Justiça, p. 97.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 16/10, de 24 de outubro. Direção Geral de Instruções Secundárias, Superior e Especial, p. 153.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 19/10, de 27 de outubro. Presidência do Governo Provisório da República, p. 185.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 43/10, de 24 de novembro, p. 1.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 70/10, Série I, de 27 de dezembro, p. 937.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 7/11, de 9 de janeiro, p. 97.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 55/11, de 9 de março, p. 997.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 91/11, de 20 de abril, p. 13.

Diário do Governo. Decreto-lei N.º 150/11, 30 de junho, p. 1.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 157/11, de 8 de julho. (Nova publicação de 19 de junho – retificação), p. 2866.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 103/12, de 2 de maio.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 520/16, de 29 de abril, p. 367.

Diário do Governo. Decreto-Lei N.º 19/19, de 27 de outubro, p. 185.

Diário do Governo. Decreto-Lei 1783, N.º 114/25, de 25 de maio.

Diário dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. N.º 75, de 4 de abril de 1849, p. 69.

Estatutos da Comissão 1.º de dezembro de 1640. (1869). Lisboa: Tipografia Castro & Irmão.

Presidência do Ministério. Decreto-Lei N.º 17:171/29, de julho.

Bibliografia Crítica

Abreu, J. (1928). *Boémia jornalística (memória de um profissional com 30 anos de serviço nas fileiras)*. Lisboa: Guimarães & Cia.

- Abreu, J. (2010). *O 5 de Outubro – A Revolução Portuguesa*. Lisboa: Edição Estrofes e Versos. (Trabalho original publicado em 1912).
- Abreu, L. M. (2004). *Ensaaios anticlericais*. Lisboa: Roma Editora.
- Abreu, L. M., & Franco, J. E. (2010). *Ordens e congregações religiosas no contexto da I República*. Lisboa: Gradiva.
- Afonso, A. (2008). *Grande Guerra. Angola, Moçambique e Flandres, 1914-1918*. Lisboa: QuidNovi.
- Afonso, A. (2010). Portugal e a guerra nas colónias. In F. Rosas & M. Rollo (Coords.), *História da Primeira República Portuguesa* (pp. 288-289). Lisboa: Tinta da China Edições.
- Agostinho, S. (1974). *Two kingdoms after the resurrection. In the essential Augustine* (pp. 218-219). Indianapolis: Vernon J. Bourke.
- Agostinho, S. (2014). *Confissões*. Braga: Editora Apostolado da Oração.
- Almeida, F. (2000). *História da Igreja em Portugal* (4 Vols.). Lisboa: Livraria Civilização Editora. (Trabalho original publicado entre 1910-1928).
- Amalvi, C. (1997). Le choix de la Date. In P. Nora (Dir.), *Le Lieux de Mémoire* (Vol. 1, pp. 385-422). Paris: Gallimard.
- Anacleto, R. (1993). Arte e arquitetura. In J. Mattoso (Dir.), *História de Portugal. O liberalismo* (Vol. 5, pp. 667-681). Lisboa: Editorial Estampa.
- Anastácio, V. (2012). Almanques: origem, géneros, produção feminina. E. Feijó (Dir.), *Veredas. Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, 18, 57-88. Santiago de Compostela: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

- Anderson, B. (2012). *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70.
- Andrade, L. (2001). *História e memória: A Restauração de 1640. Do liberalismo às comemorações centenárias de 1940* (pp. 130-131). Coimbra: Minerva.
- Andrade, L., & Torgal, L. (2012) *Feriados em Portugal. Tempos de memória e de sociabilidade* (2.^a ed., p. 24). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Aquino, T. (2004). *O credo*. Rio de Janeiro: Editora Permanência.
- Araújo, A. F. (1997). *O homem novo no discurso pedagógico de João de Barros*. Braga: Universidade do Minho.
- Aron, R. (1946). *L'âge des empires et l'avenir de la France*. Paris: Défense de la France.
- Aróstegui, J. (2006). Tempo e história. In *A pesquisa histórica. Teoria e método* (pp. 271-279). Bauru: EDUSC.
- Aron, R. (1997). *Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution*. Paris: Le livre de Poche.
- Arsant, P. (1990). *Les sociologies contemporaines*. Paris: Seuil.
- Augé, M. (2003). *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Azevedo, C. (2000). Família. In *Dicionário de história religiosa de Portugal* (p. 242). (C-I). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Azevedo, C. (Dir.). (2001a). Laicidade. In *Dicionário da história religiosa de Portugal* (pp. 58-65). (J-P). Lisboa: Círculo de Leitores.

- Azevedo, C. (Dir.). (2001b). Secularização. In. *Dicionário da história religiosa de Portugal* (pp. 195-201). (P-V). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Baczko, B. (1978). *Lumières de l'utopie*. Paris: Payot.
- Bagehot, W. (2001). *Physics and politics*. Kitchener: Batoche Books. (Trabalho original publicado em 1887).
- Bakhtin, M., & Medvedev, P. (1991). *The formal method in literary scholarship. A critical introduction to sociological poetics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bakhtin, M. (2010). *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec.
- Balandier, G. (2000). *Antropologia política*. Queluz de Baixo: Editorial Presença.
- Banac, I. (1988). *The national question in Yugoslavia: Origins, history, politics*. New York: Cornell University Press.
- Barata, A., Martinez, F., Parreira, J., Pinheiro, S., & Lopes, T. (1999). *Línguas de fogo. História da Assembleia de Deus de Lisboa*. Lisboa: CAPU.
- Barros, J. (2013). *O tempo dos historiadores*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Barthes, R. (1977). *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Éditions Du Seuil.
- Barthes, R. (2007). *Crítica e verdade*. São Paulo: Perspetiva. (Trabalho original publicado em 1964).
- Basto, A. (2010). *O Porto do Romantismo* (2.^a ed.). Porto: Caminhos Romanos.
- Benjamin, W. (2007). *Illuminations*. New York: Schocken Books.

- Berger, P., & Luckhman, T. (1996). *The social construction of reality*. London: Penguin Books. (Trabalho original publicado em 1966).
- Bergson, H. (2006). *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1896).
- Bergson, H. (2011). *A evolução criadora*. Lisboa: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1907).
- Bianchi, S. (1979). Manifestations et formes de la déchristianisation dans le District de Corbeil. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XXVII, 258-280.
- Black, J. (2005). *Politicians and rhetoric. The persuasive power of metaphor*. London: Palgrave Macmillan.
- Bonnet, J. (1997). In P. Nora (Dir.), *Les Lieux de Mémoire* (Vol. 2, 1831-1882). Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. P. (1970). *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Editions Minuit.
- Braga, I. (2001). As realidades culturais. Da paz da restauração ao ouro do Brasil. In J. Serrão & A. O. Marques (Dirs.), *Nova História de Portugal* (p. 492). Lisboa: Editorial Presença.
- Braga, I. (2005). *Cultura, religião e quotidiano*. Lisboa: Hugin.
- Branco, C. (2003). *Onde está a felicidade*. Porto: Edições Caixotim. (Trabalho original publicado em 1856).
- Branco, D. (1999). *40 Anos. Assembleia de Deus de Aveiro*. Aveiro: TIPAVE.
- Branco, P. (2013). *Movidos pelo espírito*. Lisboa: Edições NA.

- Brandão, J. (1987). *Chicago 1886. Lisboa 1986. 100 anos por um dia*. Lisboa: Perspetivas e Realidades.
- Brandão, R. (1982). *El Rei Junot*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. (Trabalho original publicado em 1912).
- Braudel, F. (1992). *Escritos sobre a história*. Queluz de Baixo: Editorial Presença. (Trabalho original publicado em 1969).
- Brigola, J. (2003). *Coleções, gabinetes e museus em Portugal no século XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Brotel, J.-F. (1996). La littérature de cordel en Espagne. Essai de synthèse. In R. Chartier & H. Lüsebrink (Dirs.), *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe XVI-XVIII siècles* (p. 272). Paris: Mec Editions.
- Buerghenthal, T. (2012). *Uma criança de sorte. Memórias de um sobrevivente de Auschwitz*. São Paulo: Saraiva.
- Calafate, P. (Org.). (2006). *Portugal como problema. Século XIX – A decadência*. Lisboa: Público/Fundação Luso-Americana.
- Calvino, I. (2010). *Seis propostas para o próximo milênio. Lições americanas* (8.^a ed.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1988).
- Campbell, J. (2000). *Para viver os mitos*. São Paulo: Cultrix.
- Candau, J. (2005). *Antropologia da memória*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Candau, J. (2011). *Memória e identidade*. São Paulo: Editora Contexto.

- Cannan, E. (2015). *History of the theories of production and distribution in English political economy: From 1776 to 1848*. Charleston: Forgotten Books. (Trabalho original publicado em 1893).
- Cardoso, C. (2014). *Historial 50 anos. Assembleia de Deus de Azambuja*. Loures: Imprensa do Desafio Jovem.
- Cardoso, C. (1994). *Sociedades do antigo oriente próximo*. São Paulo: Ática.
- Carvalho, J. (1933). *António José de Almeida, quarenta anos de vida literária e política* (Vol. 2). Lisboa: J. Rodrigues & C.^a.
- Carvalho, J. (1955). *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XIX*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Carvalho, M. (2013). *Um deus passeando pela brisa da tarde*. Porto: Porto Editora.
- Cascão, R. (1993). Vida quotidiana e sociabilidade. In J. Mattoso (Dir.), *História de Portugal. O liberalismo* (Vol. 5, pp. 517-541). Lisboa: Editorial Estampa.
- Castro, A. (1978). *A Revolução Industrial em Portugal no século XIX*. Editora: Limiar.
- Catroga, F. (1977). Os inícios do positivismo em Portugal. *Revista da História das Ideias*, 1, 287-109. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Catroga, F. (1982). *A formação do movimento republicano. (1870-1883)*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Catroga, F. (1988a). *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal. (1865-1911)* (Vol. 1). Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Catroga, F. (1988b). O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1991). *Análise Social*, 40(100), 211-273. Lisboa: Universidade de Lisboa.

- Catroga, F. (1988c). O descanso dominical e a laicização do calendário. In *A militância laica e a des cristianização da morte. 1865-1911* (Vol. 1, pp. 549-573). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Catroga, F. (1991). *O republicanismo em Portugal – Da formação ao 5 de outubro de 1910* (Vols. 1-2). Coimbra: Faculdade de Letras.
- Catroga, F. (1993). Nacionalistas e iberistas. In J. Mattoso (Dir.), *História de Portugal* (Vol. 5, pp. 563-567). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Catroga, F. (1996). Ritualizações da história. In *História da história em Portugal. Sécs. XIX-XX* (pp. 552-553). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Catroga, F., & Carvalho, P. (1996). *Sociedade e cultura portuguesa. II*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Catroga, F. (1999). *O Céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*. Coimbra: Minerva.
- Catroga, F. (2004). Secularização e laicidade: Uma perspetiva histórica e conceptual. Separata da *Revista da História das Ideias*, 25, 51-127. Coimbra: Faculdade de Letras.
- Catroga, F. (2005). Nação, mito e rito. Religião civil e comemoracionismo. Ceará: Editora NUDOC-UFC.
- Catroga, F. (2010) *Entre deuses e césaes. Secularização, laicidade e religião civil* (2.^a ed.). Coimbra: Almedina.
- Catroga, F. (2011). *Os passos do homem como restolho do tempo, memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina.

- Chagas, J. (1978). *História da revolta do Porto de 31 de Janeiro de 1891* (2ª ed.). Lisboa: Assírio & Alvim.
- Childs, B. (1979). *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.
- Choppin, A. (1993). *Les manuels scolaires en France de 1789 à nos jours* (Vol. 4). Paris: Publ. De la Sorbonne.
- Cícero, M. (1992). *Do orador*. Porto: Rés Editora.
- Coelho, A. (2013). *António Macieira. Uma figura central da I República*. Lisboa: Chiado Books.
- Comte, A. (1979). *Catecismo positivista ou exposição sumária da religião universal em onze colóquios sistemáticos entre uma mulher e um sacerdote da humanidade*. Mem Martins: Publicações Europa-América. (Trabalho original publicado em 1852).
- Collingwood, R. (1986). *A ideia de história*. Lisboa: Editorial Presença. (Trabalho original publicado em 1946).
- Concordance des calendriers gregorien et republicain*. (1983). Paris: Librairie Historique R. Clavreuil.
- Correia, A. (1996). *Os sentidos dos ponteiros do relógio: Representações do tempo na construção simbólica da organização escolar portuguesa (1772-1950)*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Correia, J. (1985). Almanagues. In *Dicionário Ilustrado da História de Portugal* (Vol. 2, pp. 357-356). Lisboa: Alfa.
- Correia, L. (2016). *Do liceu feminino do Porto à escola secundária. Carolina Michaëlis*. Lisboa: Edições Colibri.

- Correia, S. (2010). A memória da guerra. In F. Rosas & M. Rollo (Coords.), *História da Primeira República Portuguesa* (pp. 349-350). Lisboa: Tinta da China Edições.
- Costa, A. (1999). *Projeção Espacial de Domínios das Relações de Poder ao Burgo Portuense. (1385-1502)*. (Dissertação de doutoramento não publicada). Universidade Aberta, Lisboa.
- Costa, E. (1940). *História da sociedade histórica da independência de Portugal 1861-1940*. Lisboa: s.n.
- Couderc, P. (1970). *Le calendrier*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cristóvão, F. (Dir. e Coord.). (2005). *Dicionário temático da lusofonia*. Lisboa: ACLUS/Texto Editores.
- Crouzet, M. (1993). *História geral das civilizações* (Vol. 1). São Paulo: Difel.
- Crump, T. (1993) *La antropologia de los números*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cunha, M. (2002). A encadernação de almanaques. In R. M. Galvão (Coord.), *Os sucessores de Zacuto. O Almanaque na Biblioteca Nacional do século XV ao XXI*. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Curto, D. (1991). Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal. In *A memória da nação* (pp. 201-266). Lisboa: Sá da Costa.
- Davallon, J., Dujardin, P., & Sabatier, G. (1993). *Politique de la mémoire*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Debray, R. (2002). *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque: Rapport au ministre de l'éducation nationale*. Paris: Odile Jacob.

- Dias, V. (1963). *Cemitérios, jazigos e sepulturas*. Coimbra: Coimbra Editora, Lda.
- Diehl, P. (1996). *Propaganda e persuasão na Alemanha nazista*. São Paulo: Annablume.
- Do Governo da República pelo Rei*. (1951). Reprodução fac-similada da edição de 1496. Introdução e notas do Doutor Artur Moreira de Sá. Instituto para Alta Cultura. Centro de Estudos de Psicologia de História da Filosofia. Lisboa.
- Dommagent, M. (1976). *Historia del Primero de Mayo*. Barcelona: Editorial Laia. (Trabalho original publicado em 1953).
- Dumons, B., & Pollet, G. (1990). Enterrement civil et anticlericalisme à Lyon sous la Troisième République (1870-1914). *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 37, 498.
- Durand, G. (1979a). *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*. Paris: Berg International.
- Durand, G. (1979b). *Science de l'homme et tradition, le nouvel esprit anthropologique*. Paris: Berg Internacional.
- Durand, G. (1982). *Mito, símbolo e metodologia*. Lisboa: Editorial Presença.
- Durand, G. (1984a). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (10.^a ed.). Paris: Dunon.
- Durand, G. (1984b). Le renouveau de l'enchantement. *Revue Question De*, 59.
- Durand, G. (1992). L'homme religieux et ses symboles. In J. Ries (Dir.), *Traité D'anthropologie du sacré* (Vol. 1). Paris: Desclée.
- Durand, G. (1993). Beaux-Arts, religion et archétypes. *Expérience religieuse et expérience esthétique, rituel, art et sacré dans les religions* (pp. 35-49). Louvain – La-Neuve: Centre D'Histoire des Religions.

- Durand, G. (1998). *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Durkheim, E. (2008) *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totémico na Austrália*. Lisboa: Editora Paulus.
- Duvignaud, J. (1982). *Sociologia del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Duzémil, G. (1944). *Naissance de Rome*. Paris: Gallimard.
- Duzémil, G. (1949). *L'héritage indo-européen à Rome*. Paris: Gallimard.
- Ehrard, J., Palmade, G. (1964). *L'histoire*. Paris: Colin.
- Eliade, M. (1977). *Tratado da história das religiões* Lisboa: Edições Cosmos.
- Eliade, M. (1978). *La nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1979). *Imagens e símbolos*. Lisboa: Arcádia.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Eliade, M. (2000a). *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70.
- Eliade, M. (2000b). *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70.
- Elias, N. (1998). *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Eliseu, C., Santos, M., & Smargiasse, M. (Trad.). (2013). O calendário. In *Bíblia Arqueológica* (1.^a ed., p. 241). São Paulo: Editora Vida.
- Engels, F. (2010). Frederick Engels works anti Dühring. In *Karl Marx Frederick Engels* (Vol. 28, pp. 44-52). London: Lawrence & Wishart. (Trabalho original publicado em 1878).

Epístola aos Hebreus 11:38. In *Bíblia de Estudo Pentecostal* (p. 1917). Rio de Janeiro: CPAD.

Esteves, J. (1991). *A Liga Portuguesa das Mulheres Republicanas – Uma organização política e feminina (1909-1919)*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

Faria, A. (2006). *O cilindro de Crisipo. Maçonaria e política*. Lisboa: Veja.

Fernão, C. (Ed.). (1977). *Memórias políticas/José Relvas* (Vol. 1). Lisboa: Terra Livre.

Ferreira, V. (2010). *Aparição*. Lisboa: Quetzal Editores. (Trabalho original publicado em 1959).

Festas sagradas de Israel. (1995). In *Bíblia Pentecostal* (p. 221). Rio de Janeiro: CPAD.

Festas solenes. (2009). In *Bíblia de Estudo Dake* (p. 325). Rio de Janeiro: CPAD.

Finot, J. (2010). *Le préjugé des races*. Charleston: Nabu Press. (Trabalho original publicado em 1906).

Fladmark, J., & Heyerdahl, T. (2015). *Heritage & identity. Shaping the nations of the north*. New York: Routledge.

Fonseca, C. (1979). *História do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal* (Vol. 4). Mem Martins: Publicações Europa-América.

Fonseca, C. (1990). *O 1.º de Maio em Portugal. 1890-1990. Crónica de um século*. Lisboa: Antígona.

França, J. (1999). *O romantismo em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte. (Trabalho original publicado em 1974-1975).

- Franco, J. E. (2011). Jesuítas no foco da propaganda: A solução republicana e a exorcização da decadência. In A. Rita & D. Maior (Coords.), *Do Ultimato à(s) República(s)* (pp. 275-277). Lisboa: Esfera do Caos Editores.
- Frank, A. (2015). *Diário de Anne Frank*. Lisboa: Editora Livros do Brasil. (Trabalho original publicado em 1947).
- Freitas, E. (1999). *Toponímia portuense*. Matosinhos: Contemporânea Editora, Lda.
- Freitas, R. (2013). *Complexo mítico da nova identidade portuguesa de matriz republicana: Refundação de Portugal/reconversão mítica*. (Dissertação de mestrado não publicada). Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa.
- Freitas, R. (2015, outubro 7-9). *Geometrias do Porto liberal: Suas metáforas e metonímias*. Comunicação apresentada no V Congresso Internacional da Metáfora e Pensamento; Minas Gerais, Brasil.
- Freitas, R. (2018). Feriados republicanos. In J. E. Franco, N. Dallabrida & R. Souza, *Gêmeas imperfeitas: As Repúblicas do Brasil e de Portugal – Unidas no ideal, diferenciadas nas práticas* (pp. 645-684). Florianópolis: Edições do Bosque/Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. (No prelo).
- Furet, F. (Dir.). (1992). Jacobinisme. In *Dictionnaire critique de la Révolution Française* (pp. 235-251). Paris: Flammarion.
- Garrett, A. (1963). *Obras de Almeida Garrett* (Vol. 2, 2.^a ed.). Porto: Lello & Irmão Editores.
- Geary, P. J. (2008). *O mito das nações*. Lisboa: Gradiva.
- Gellner, E. (1978). *Thought and change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gellner, E. (1993). *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Gradiva.

- Geneviève, B. (1969). *Les almanachs populaires aux XVII et XVIII siècles. Essai d'histoire sociale*. Paris, Le Haye: Mouton & Compagnie.
- Gentile, E. (2002). *La religion fasciste*. Paris: Perrin.
- Gentile, E. (2005). *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*. Paris: Seuil.
- Gentile, E. (2006). *Politics as religion*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gernet, L. J. (1981). *The anthropology of Ancient Greece*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Giddens, A. (2001). *As consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP.
- Gil, J. (2004). *Portugal, hoje. O medo de existir*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Goatly, A. (2007), *Washing the brain – Metaphor and hidden ideology*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Goody, J. (1977). Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre. *L'Homme*, XVII(1), (X), 29-52.
- Grainha, M. B. (2011). *História da Franco-Maçonaria em Portugal (1733-1912)* (5.^a ed.). Lisboa: Nova Veja. (Trabalho original publicado em 1912).
- Gray, J. (2008). *A morte da utopia*. Lisboa: Guerra e Paz.
- Grimal, P. (1995). *A vida em Roma na Antiguidade*. Lisboa: Europa-América.
- Guimarães, A. (2000). *O sagrado e a história. Fenómeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

- Guimarães, L. (1942). *Junqueiro e o Bric-à-Brac*. Lisboa: Ed. Gráfica Portuguesa.
- Guimarães, F. (1999). *O modernismo português e a sua poética*. Porto: Lello Editores.
- Gurvitch, G. (2007). *Traité de sociologie*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1958).
- Gusdorf, G. (1974). *Introduction aux sciences humaines*. Paris: Éditions Ophrys.
- Gusdorf, G. (1978). *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*. Paris: Payot.
- Gusdorf, G. (1985). Réflexions sur L'Âge D'Or, tradition de L'Âge D'Or en Occident. In *Les templiers, le Saint-Esprit et L'Âge D'Or* (p. 8). Lisboa: Gabinete de Estudos de Simbologia.
- Halbwachs, M. (2006). *Memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Hall, S. (2011). Quem precisa de identidade? In T. Silva (Org.), *Identidade e diferença* (pp. 109-112). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Harris, R. (1957). *Inspiration and canonicity of the Bible*. Michigan: Grand Rapids Zondervan.
- Hartog, F. (2003). *Regimes de historicidade*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Haugen, E. (2013). *Language conflict and language planning: The case of modern Norwegian*. Cambridge: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1966).
- Heidel, A. (1963a). *The Gilgamesh epic and Old Testament parallels*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heidel, A. (1963b). *The Babylonian Genesis. The history of creation* (2.^a ed.). Chicago: University of Chicago Press.

Herculano, A. (1942). *Composições várias* (2.^a ed.). Lisboa: Imprensa Portugal/Brasil.

Herculano, A. (2007). *História de Portugal* (Vol. 1). Lisboa: Bertrand.

Hess, R. (2006). Momento do diário e diário de momentos. In E. Souza, & M. Abrahão (Orgs.), *Tempos, narrativas e ficções: A invenção em si*. Porto Alegre/Salvador: EDIPUCRS/EDUNEB.

Higdon, D. (1977). *Time and English fiction*. London: Macmillan.

Hobsbawm, E. (1972). Some reflections on nationalism. In T. Nossiter, A. Hanson & S. Rokkan (Eds.), *Imagination and precision in social sciences* (p. 387). London: Faber & Faber.

Hobsbawm, E. (1978). *A era das revoluções: 1789-1848*. Lisboa: Presença.

Hobsbawm, E. (1998). *A questão do nacionalismo*. Lisboa: Terramar.

Hobsbawm, E., & Paoli, M. (2002). *Nações e nacionalismos desde 1780: Programa, mito e realidade*. São Paulo: Editora: Paz e Terra.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Orgs.). (1997). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Terra e Paz.

Homem, A., & Ramires, A. (2010). *Memorial republicano*. Coimbra: Câmara Municipal de Coimbra.

Hubert, H., & Mauss, M. (1909). Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie. In *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Félix Alcan Éditeur.

Hyssen, A. (2003). *Present pasts. Urban palimpsests and the politics of memory*. California: Stanford University Press.

- Jabouille, V. (1993). *Do mythos ao mito: Uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Edições Cosmos.
- João, M. (2003). *Memória e império: Comemorações em Portugal (1880-1960)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Johnston, W. (1992). *Modernisme et bimillénaire. Le culte des anniversaires dans la culture contemporaine*. Paris: P.U.F.
- Jung, C. (2014). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Kaiser, W. (1984). *Teologia do Antigo Testamento* (2.^a ed.). São Paulo: Vida Nova.
- Kaiser, W. (1991). *Towards Old Testament ethics*. Michigan: Zondervan Publishing House.
- Keating, M. (2011). Nationalism. In B. Badie, D. Schlosser, & L. Morlino (Eds.), *International encyclopedia of political science* (Vol. 5, p. 1646-1663). California: SAGE Publications, Inc.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: Para una semantica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2001). *Los extractos de tiempo: Estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R., Meier, C., Gunther, H., & Engels, O. (2013). *O conceito de história*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Kramer, S. N. (1997). *A história começa na Suméria*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Kundera, M. (2011). *A lentidão*. São Paulo: Editora Schwarcz.

- Lalor, J. (2003). *Cyclopedia of political science, political economy and of the political history of the United States* (Vol. 2). (Trabalho original publicado em 1889).
- Lara, A. (2005). *Ciência política – Estudo da ordem e da subversão*. Lisboa: ISCSP.
- Lasor, W., Hubbard, D., & Bush, F. (1999). *Introdução ao Antigo Testamento* (2.^a ed.). São Paulo: Editora Vida Nova.
- Le Goff, J. (1984a). Calendário. In R. Romano (Dir.), *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 1, pp. 260-292). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Le Goff, J. (1984b). Idades míticas. In R. Romano (Dir.), *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 1, pp. 311-337). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Le Goff, J. (1984c). Memória. In R. Romano (Dir.), *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 1, pp. 11-51). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Le Goff, J. (1984d). História. In R. Romano (Dir.), *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 1, pp. 159-246). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginário*. Barcelona: Paidós.
- Leal, E. (1999). *Nação e nacionalismos. A cruzada nacional. D. Nuno Álvares Pereira e as origens do Estado Novo. (1918-1938)*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Leal, E. (2008). *Partidos e programas. O campo partidário republicano português (1910-1926)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Leal, G. (1988). *Antologia de poemas*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Leal, J. (2006). *Antropologia em Portugal: Mestres, percursos, transições*. Lisboa: Livros Horizonte.

- Lecoq, A. (1997). La symbolique de L'État. In P. Nora (Dir.), *Les Lieux de Mémoire* (Vol. 1, p. 1218). Paris: Gallimard.
- Lefebvre, G. (1981). *O nascimento da moderna historiografia*. Lisboa: Sá da Costa.
- Léger, D. (2005). *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*. Lisboa: Gradiva.
- Leite, R. (2009). *Representações do protestantismo na sociedade portuguesa contemporânea. Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Leite, T. (1978). *Como nasceu A Portuguesa*. Lisboa: Terra Livre.
- Leroi-Gourhan, A. (1981-1983). *O gesto e a palavra* (Vol. 2). Lisboa: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1964-1965).
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.
- Levi, P. (2010). *Se isto é um homem*. Lisboa: Dom Quixote. (Trabalho original publicado em 1947).
- Libby, W. (1985). *Radiocarbon dating*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lívio, T. (2008). *História de Roma* (Tomos 1-3). Belo Horizonte: Editora Crisálida.
- Lisboa, L. (2002). Apresentação. In R. Galvão (Coord.), *Os sucessores de Zacuto. O almanaque na Biblioteca Nacional do século XV ao XXI* (pp. 11-23). Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Loff, M. (1964-1966). Impressores, editores e livreiros no século XVII em Lisboa. *Arquivo da Bibliografia Portuguesa*, 37-48(10-12), 49-84. Coimbra: Universidade de Coimbra.

- Lopes, F. (1994). *Poder político e caciquismo na Primeira República*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Loureiro, J. (2011). *A construção do tempo escolar na modernidade portuguesa: Modelos, processos e instrumentos de uma arquitetura social e cultural*. Porto: Universidade do Porto.
- Lourenço, E. (1978). *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Lourenço, F. (Trad.). (2007). *Iliada*. Canto XVIII. Lisboa: Edições Cotovia.
- Lourenço, J. (2006). *Mais do que palavras. História da Assembleia de Deus da área de Alverca*. Águeda: Artipol.
- Lowenthal, D. (1993). *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press. (Trabalho original publicado em 1985).
- Lupasco, S. (1947). *Logique et contradiction*. Paris: P.U.F.
- Lüsebrink, H.-J. (2001). L'almanach: Structures et évolution d'un type d'imprimé populaire en Europe et dans les Amériques. In J. Michon & J. Mollier (Dir.), *Les mutations du livre et de l'édition dans le monde du XVIII^e siècle à l'an 2000* (pp. 43-441). Québec, Paris: Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan.
- Machado, A. (1998). *A geração de 70* (4.^a ed.). Lisboa: Editorial Presença.
- Manheim, K. (1987). *Ideología y utopia*. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica. (Trabalho original publicado em 1929).
- Marc, A. (2007). *Não lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Lisboa: 90 Graus Editora. (Trabalho original publicado em 1992).

- Marques, A. O. (1976). *Afonso Costa: Discursos parlamentares* (Vols. 1-3). Lisboa: Bertrand.
- Marques, A. O. (1991). Portugal da Monarquia para a República. In J. Serrão (Dir.), *Nova História de Portugal* (Vol. 10). Lisboa: Editorial Presença.
- Marques, A. O. (1997). *História da Maçonaria em Portugal* (Vol. 3). Queluz de Baixo: Editorial Presença.
- Marques, A. O. (2000). *Parlamentares e ministros da 1.ª República (1910-1926)*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- Marques, A. O. (2010). Ideologia política. In *A Primeira República Portuguesa* (pp. 59-62). Lisboa: Texto Editores.
- Marques, J. (1989). *A parenética portuguesa e a restauração. 1640-1668* (Vol. 1). Lisboa: INIC.
- Marquinhos, R. (2000). *A Faculdade das Letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Martins, A. (2012). *O herói hoje, uma visão histórica e política*. Lisboa: A Causa das Regras.
- Martins, G. (2018). *Ao encontro da história. O culto do património cultural*. Lisboa: Gradiva.
- Martins, M. (2003). *Em teoria (a literatura)/In theory (literature)*. Porto: Âmbar.
- Matos, J. (1880). O problema da felicidade individual. *O Positivismo*, 2, 182-196.
- Matos, L. (2010). *A separação do Estado e da Igreja*. Lisboa: D. Quixote.
- Matos, M., & Jesus, P. (Coords.). (2016). *Chamados para amar, movidos para servir. Assembleia de Deus Pentecostal de Caldas da Rainha*. Lisboa: Publirep.

- Matos, S. (1990). *História, mitologia, imaginário nacional: A história no curso dos liceus (1895-1939)*. Lisboa: Horizonte.
- Matos, S. (1998). *Historiografia e memória nacional no Portugal do século XIX. (1846-1898)*. Lisboa: Colibri.
- Matos, S. (2008). *Consciência histórica e nacionalismo: Portugal – Séculos XIX e XX*. Lisboa: Horizonte.
- Mattoso, J. (Dir.). (1993). O liberalismo. In *História de Portugal* (Vol. 5, pp. 121-128, Vol. 6). Lisboa: Editorial Estampa.
- Mauron, C. (1968). *Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la psychocritique*. Paris: José Corti.
- Mautner, J. (2006). *O filho do Holocausto – Memórias*. São Paulo: Saraiva.
- Medina, J. (1984). *As Conferências do Casino e o socialismo em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote.
- Mendes, J. (1993a). Liberalismo – Etapas e limites da Industrialização. In J. Mattoso (Dir.), *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Mendes, J. (1993b). Os centenários. In J. Mattoso (Dir.), *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Mendonça, J. (2017). *O pequeno caminho das grandes perguntas*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Mesquita, A. (1987). *Lisboa. Compilações e estudos*. Lisboa: Perspetivas e Realidades.
- Mill, J. S. (2005). *Utilitarismo*. Porto: Areal Editores. (Trabalho original publicado em 1910).

- Minois, G. (2000). *História do futuro. (Dos profetas a prospetiva)*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Moles, A. (1990). La fonction des mythes dynamiques dans la construction de l'imaginaire social. *Cahiers de l'imaginaire*, 5-6, 9-33.
- Monteiro, H. (1916). A escola primária e o futuro cidadão. In *Quarto Congresso pedagógico (1914)* (p. 314). Lisboa: Imprensa Nacional.
- Morin, E. (1979). *O enigma do homem*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Moura, M. (2010). *A guerra religiosa na I República*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Namer, G. (1987). *Mémoire et société*. Paris: Éd. Méridiens-Klinksieck.
- Neto, V. (1998). *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Niebuhr, H. (1992). *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: ASTE – Ciências da Religião. (Trabalho original publicado em 1929).
- Nietzsche, F. (2008). *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra. (Trabalho original publicado em 1873).
- Nogueira, A. (2000). *As crises e os homens*. Porto: Livraria Civilização Editora. (Trabalho original publicado em 1971).
- Nora, P. (1978). Mémoire collective. In J. Le Goff, R. Chartier & J. Revel (Orgs.). *La nouvelle histoire* (pp. 398-401). Paris: Retz.
- Nora, P. (Dir.). (1984). *Les lieux de mémoire* (Vols. 1-4.). Paris: Gallimard.

- Nóvoa, A. (1994). *História da educação*. Lisboa: Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação.
- Oliveira, J. L. (1981). *Guerra Junqueiro, sua vida e obra* (Vols. 1-3). Lisboa: Edições Excelsior.
- Oliveira, R. (Coord.). (2014). *Celebração do tempo 2014*. Lisboa: Edições Paulinas.
- Ozouf, M. (1976) *La fête révolutionnaire, 1789-1799*. Paris: Gallimard.
- Ozouf, M. (1989). La Révolution Française et la formation de l'homme nouveau. In *L'homme régénéré, essais sur la Révolution Française* (pp. 821-831). Paris: Gallimard.
- Ozouf, M., & Furet, F. (1992). Religion révolutionnaire. In *Dictionnaire critique de la Révolution Française* (pp. 116-328). Paris: Flammarion.
- Pereira, A. (1997). *Darwin em Portugal (1864-1914). Filosofia, história, engenharia social* (Vol. 1). Coimbra: Faculdade de Letras.
- Pereira, D. (2010). A sociedade. In F. Rosas & M. Rollo (Coords.), *História da Primeira República Portuguesa* (pp. 79-90). Lisboa: Tinta da China Edições.
- Pereira, G. (2010). Que República? In *25 olhares sobre a I República. Do Republicanismo ao 28 de maio*. Lisboa: Público.
- Pereira, H. (2010). *À volta de Junqueiro. Vida, obra e pensamento*. Porto: Universidade Católica Portuguesa.
- Pereira, M. (1995). *A Questão Ibérica, imprensa e opinião (1850-1870)*. Porto: FLUP.
- Pereira, M (2001). A parenética anti-iberista da 2.^a metade de oitocentos. A condenação do púlpito. In A. Polónia, J. Ribeiro & L. Ramos (Coords.), *Estudos em homenagem a*

- João Francisco Marques (Vol. 2, pp. 281-296). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Pereira, M. (2012). A “Questão Ibérica”. Uma questão nacional. In E. Leal, J. Cosme & M. C. Monteiro (Coords.), *Nação e memória* (p. 57). Lisboa: Centro de História Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Perrot, M. (2017). O Primeiro de Maio em França (1890). In *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros* (pp. 135-164). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1988).
- Pessin, A. (1999). *La rêverie anarchiste, 1848-1914* (2.^a ed.). Lyon: Atelier de Création Libertaire.
- Pimentel, A. (1925). *O luar da saudade*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães & C^a. (Trabalho original publicado em 1881).
- Pintassilgo, J. (1998). *República e formação de cidadãos. A educação cívica nas escolas primárias da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Colibri.
- Pinto, A., & Fernandes, P. (2010). *A 1.^a República Portuguesa*. Lisboa: CTT.
- Pinto, S. (2011). *Separação religiosa como Modernidade*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Pomian, K. (1990). *El orden del tiempo*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Pomian, K. (1993). Tempo/Temporalidade. In R. Romano (Dir.), *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 29, pp. 14-15, 28-26). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Proença, M. (1990). *A primeira Regeneração. O conceito e a experiência nacional (1820-1823)*. Lisboa: Livros Horizonte.

- Prost, A. (2008). Os tempos da história. In *Doze lições sobre a história* (pp. 95-114). Belo Horizonte: Autêntica Editora, Lda.
- Proudhon, P.-J. (2010). *La célébration du dimanche*. Paris: Éditions de L'Herne. (Trabalho original publicado em 1839).
- Queirós, E. (1921). *A correspondência de Fradique Mendes* (6.^a ed.). Porto: Livraria Chardron. (Trabalho Original publicado em 1900).
- Queirós, E. (1945). *Cartas de Eça de Queirós*. Lisboa: Aviz.
- Queirós, E. (1995). *Textos de imprensa. Revista de Portugal* (Vol. 4). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Queirós, E. (2014). *Os Maias*. Porto: Porto Editora. (Trabalho Original publicado em 1888).
- Quental, A. (1973). *Prosas da época de Coimbra*. Lisboa: Clássicos Sá da Costa.
- Quental, A. (1982). *Prosas sócio-políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Quental, A. (2009). *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 1890).
- Rae, J. (2012). *The sociological theory of capital: being a complete reprint of the new principles of political economy*. Charleston: Nabu Press. (Trabalho original publicado em 1834).
- Ramos, R. (1998) *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Ranquetat, C. (2008). Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Sociais e Humanas*, 15, 59-72.
- Rebello, L. (1980). *O teatro romântico (1838-1869)*. Lisboa: Bertrand.

- Rebello, L. F. (1988). *História do teatro português* (4.^a ed.). Lisboa: Publicações Europa-América. (Trabalho Original publicado em 1967).
- Reboul, O. (1980). *Langage et ideologie*. Paris: PUF.
- Rechérioux, M. (1997). In P. Nora (Dir.). *Les Lieux de Mémoire* (Vol. 1, pp. 535-554). Paris: Gallimard.
- Reis, C. (1990). *As Conferências do Casino*. Lisboa: Alfa.
- Reis, C. (2009). *Eça de Queirós*. Lisboa: Edições 70.
- Renan, E. (2010). *Qu'est-ce qu'une nation?* Montana: Kessinger Publishing. (Trabalho original publicado em 1882).
- Renner, K. (2010). *State and nation. To the Austrian nationality question*. Budapeste: Central European University Press. (Trabalho original publicado em 1899).
- Ribeiro, A. (2008). *Um escritor confessa-se*. Lisboa: Bertrand.
- Ricoeur, P. (1985). The history of religions and the phenomenology of time consciousness. In J. M. Kitagawa (Ed.), *The history of religions: Retrospect and prospect*. London: Macmillan Publishing Company.
- Ricoeur, P. (1988). Mito: A interpretação filosófica. In *Grécia e mito*. Lisboa: Gradiva.
- Robert, A., & Feuillet, A. (1970). *Introduction to the Old Testament* (Vol. 1, pp. 67-128). New York: Image Book.
- Robert, L. (1961). Epigraphie. In Ch. Samaran (Org.), *L'histoire et ses méthodes – Encyclopédie de la Pléiade* (Vol. 10, p. 454). Paris: Gallimard.

- Rocha, P. (2017). Movimentos na história. In J. E. Franco & J. Pereira (Dir.). *Portugal católico. A beleza na diversidade* (p. 558). Lisboa: Temas e Debates. Círculo de Leitores.
- Romano, R. (Dir.). (1993a). Tempo/temporalidade. *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 29, pp. 11, 182). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Romano, R. (Dir.). (1993b). Ciclo. In *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 29, pp. 103-160). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Romano, R. (Dir.). (1994a). Cerimonial. In *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 30, pp. 376-388). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Romano, R. (Dir.). (1994b). Festas. In *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 30, pp. 402-414). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Romano, R. (Dir.). (1994c). Rito. In *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 30, pp. 325-356). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Romein, J. (1978). *The watershed of two eras: Europe in 1900*. Middletown: Wesleyan University Press. (Trabalho original publicado em 1898).
- Rosas, F. (2004). *Pensamento e ação política. Portugal XX (1890-1976)*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Rousseau, J. J. (1979). *Emile or on education*. New York: Basic Books. (Trabalho original publicado em 1762).
- Ram, M., & Holliday, R. (1993). Relative merits: family and Kinship in small firms. *Sociology*, 27(4), 629-648.

- Romme, C. G. (1989) Service des Calculs et de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes. *Le calendrier républicain* (pp. 20-33). Paris: Éditions de L'Observatoire de Paris.
- Rudhardt, J. (1969). Image et structure dans le langage mythique. *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, 17-18, 87-109.
- Santos, A. (1991). *Pequeno historial da Assembleia de Deus do Porto*. Porto: Edição da Assembleia de Deus do Porto.
- Saraiva, A. J. (2000). *As ideias de Eça de Queirós* (1.^a ed.). Lisboa: Gradiva.
- Saraiva, A. J., & Lopes, O. (2010). *História da literatura portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- Saramago, J. (2014). *Memorial do convento*. Porto: Porto Editora.
- Schiffrin, D., Tannen, D., & Hamilton, H. (2003). *The handbook of discourses analyses*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Samara, M. (2010). O republicanismo. In F. Rosas & M. Rollo (Coords.), *História da Primeira República Portuguesa* (pp. 73-75). Lisboa: Tinta da China Edições.
- Scholes, R., Phelan, J., & Kellogg, R. (2006). *The nature of narrative*. Oxford: Oxford University Press. (Trabalho original publicado em 1966).
- Schultz, S. (2009). *A história de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova.
- Serra, J. (2010). A evolução política. In F. Rosas & M. Rollo. *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta da China Edições.
- Serrão, J. (Dir.). (2006). *Dicionário da história de Portugal* (Vol. 1). Porto: Livraria Editora Figueirinhas.

- Serrão, J. (1962). *História breve da historiografia portuguesa*. Lisboa: Verbo.
- Serrão, J. (1974). *A historiografia portuguesa. Doutrina e crítica* (Vol. 3.). Lisboa: Verbo.
- Service des Calculs et de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes. (1989). *Le calendrier républicain*. Paris: Éditions de L'Observatoire de Paris.
- Silva, V. (1990). *Teoria da literatura* (8.^a ed.). Coimbra: Almedina.
- Sironneau, J.-P. (1980). Retour du mythe et imaginaire socio-politique. In *Le retour du mythe*. Grenoble: P.U.G.
- Sironneau, J.-P. (1982). *Sécularisation et religions politiques*. La Haye, Paris, New York: Mouton Editeur.
- Sironneau, J.-P. (1988). L'idéologie entre le mythe, la science et la gnose. *Cahiers de l'imaginaire*, 2, 43-53.
- Sironneau, J.-P. (1990). Les équivoques de la religion révolutionnaire. In Y. Chalas (Dir.), *Mythe et révolutions* (pp. 90-132). Grenoble: P.U.G.
- Sironneau, J.-P. (1993). *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*. Paris: L'Harmattan.
- Sironneau, J.-P. (2003). Imaginário e sociologia. In A. Araújo & F. Baptista. *Variações do imaginário* (pp. 219-237). Lisboa: Instituto Piaget.
- Smith, A. (2014). *Riqueza das nações* (Vol. 1.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 1776).
- Smith, A. D. (1991a). *National identity*. Nevada: University of Nevada Press.
- Smith, A. D. (1991b). *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Smith, A. D. (1999). *Nações e nacionalismo numa era global*. Oeiras: Celta Editora.
- Sousa, O. (2010). *As caricaturas da Primeira República*. Lisboa: Edições Tinta da China.
- Sousa, N. (1997). *O palacete Porto Formoso e outras imagens oitocentistas de Ponta Delgada*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores.
- Stamps, D. (1995). As festas sagradas de Israel. In *Bíblia Pentecostal* (pp. 152, 221). Rio de Janeiro: CPAD.
- Teixeira, N. (1996). *O poder e a guerra 1914-1918. Objetivos nacionais e estratégias políticas na entrada de Portugal na Grande Guerra*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Tengarrinha, J. (1989). *História da imprensa periódica portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Tengarrinha, J. (2013). *Nova história da imprensa portuguesa das origens a 1865*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Thiesse, A.-M. (1999). *La Création des identités nationales*. Paris: Éditions du Seuil.
- Thompson, E. (2005). Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In *Costumes em Comum* (pp. 267-304). São Paulo: Editora Schwarcz.
- Thompson, R. (1997). *Moses and the law in a century of criticism since Graf* (Vol. 19). Leiden: Brill Academic Publishers.
- Tillich, P. (1992). *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião. (Trabalho original publicado em 1938).
- Tomlin, C. (2013). *Baú de lágrimas. O diário secreto do Holocausto*. São Paulo: Editora Novo Século.

- Torgal, L. (2004). *António José de Almeida e a República* (2.^a ed.). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Torgal, L., & Andrade, L. (2012). *Feriados em Portugal. Tempos de memória e de sociabilidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Torgal, L., Mendes, J., & Catroga, F. (1996a). *História da história em Portugal. Séculos XIX-XX*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Torgal, L., Mendes, J., & Catroga, F. (1996b). Ritualizações da história. In *História da história em Portugal. Séculos XIX-XX* (pp. 547-644). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Torgal, L., & Vargues, I. (1984). *A Revolução de 1820 e a instrução pública*. Porto: Paisagem.
- Urbain, J. P. (1978). *La société de conservation*. Paris: Payot.
- Valeri, V. (1994). Rito. In R. Romano (Dir.), *Enciclopédia Einaudi. Religião-Rito* (Vol. 30, p. 325) Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Vargues, I. (1997). *A aprendizagem da cidadania em Portugal. (1820-1823)*. Coimbra: Minerva.
- Vasconcelos, J. L. (1997). *Etnografia portuguesa* (Vol. 3). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. (Trabalho original publicado em 1942).
- Vassalo, L. (Ed.) (1984). *A narrativa ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Veiga, A. (1886). Democracia no século XIX. In *Almanaque Vitória da República. Almanaque de Propaganda democrática para 1887* (p. 51). (1). Lisboa: Tipografia Casa Portuguesa.

- Ventura, A. (1991). *Eusébio Leão. Um Paladino Discreto da República*. Gavião: Câmara Municipal do Gavião.
- Ventura, A. (2009). *Os postais da Primeira República*. Lisboa: Edições Tinta da China.
- Ventura, A. (2010a). *Mais postais da Primeira República*. Lisboa: Edições Tinta da China.
- Ventura, A. (2010b). *O 5 de outubro por quem o viveu, reportagens, depoimentos e relatórios*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Ventura, A. (2016). *Chefes de Governo maçons. Portugal. (1835-2016)*. Lisboa: Vega.
- Vernant, J.-P. (1990). *Mito e pensamento entre os gregos: Estudos da psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Viana, J. M. G. (1975). *Documentos vivos da história de Portugal. A evolução anarquista em Portugal*. Lisboa: Serra Nova.
- Vilela, M. (1985). *Receção de Camões nos jornais de 1880*. Coimbra: Almedina.
- Villanueva, D. (1977). *Estructura y tiempo reducido en la novela*. Valencia: Ed. Bello.
- Von Rad, G. (1984). The theological problem of the Old Testament doctrine of creation. In *The problem of the Hexateuch and other essays*. London: SCM.
- Vovelle, M. (1976). *Religion et révolution, la déchristianisation de l'an II*. Paris: Hachette.
- Vovelle, M. (1983). *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard.
- Vovelle, M. (1985). *A mentalidade revolucionária. Sociedade e mentalidade na Revolução Francesa*. Lisboa: Edições Salamandra.
- Seton-Watson, H. (1977). *Nations and states*. Londres: Methuen.

Weber, M. (1973). *O político e o cientista* (2.^a ed.). Lisboa: Editorial Presença. (Trabalho original publicado em 1910).

Weber, M. (2009). Sociologia da religião. In *Economia e sociedade* (Vol. 1, pp. 281-418). Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Wellhausen, J. (2004). *Prolegomena to the history of Israel*. Whitefish: Kessinger Publishing Company.

Wenham, G. J. (1997). *Word biblical commentary. Genesis 1-15* (Vol. 1). Nashville: Thomas Nelson.

Wiersbe, W. W. (2010). *Comentário bíblico expositivo. Antigo Testamento – Pentateuco* (Vol. 1, pp. 329-408). São Paulo: Geográfica.

Wright, S. (Ed.). (1994). *Anthropology of organizations*. London and New York.

Zuck, R. B. (2009). *Teologia Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD.

Recursos Audiovisuais

Catalão, D. (2018, 8 de março). Notícias. In *Jornal da Tarde*. Porto: RTP.

Bibliografia Eletrónica

Misericórdia do Porto é o melhor museu português de 2016 (2016, 3 de junho). *Público*.
Acedido em: <https://www.publico.pt/2016/06/03/culturaipsilon/noticia/mmipo-e-o-melhor-museu-portugues-de-2016-1734025>.

Misericórdia do Porto lembrada em sessão de homenagem a Sollari (2016, 30 de setembro).

Santa Casa da Misericórdia do Porto. Acedido em: <https://www.scmp.pt/pt-pt/noticias/misericordia-do-porto-lembrada-em-sessao-de-homenagem-a-sollari-allegro>.

ANEXOS

O CALENDÁRIO HEBRAICO

NOME E EQUIVALENTE	REFERÊNCIAS	AGRICULTURA E CLIMA	FESTAS
Abibe; Nisã Março-abril	Êx 12,2; 13,4; 23,15; 34,18; Dt 16,1; Ne 2,1; Et 3,7.	Chuvas tardias de primavera. Início da colheita da cevada e do linho.	Páscoa. Pães Asmos. As primícias.
Zive (Liar) * Abril-maio	1 Rs 6,1,37.	Colheita da cevada. Início da estação da seca.	
Sivá Maio-junho	Et 8,9	Colheita do trigo.	Pentecoste (feira das semanas)
(Tamuz) * Junho-julho		Cuidado dos vinhedos.	
(Abe) Julho-agosto		Maturação das uvas, figos e azeitonas.	
Elul Agosto-setembro	Ne 6,15	Processamento dos figos, uvas e azeitonas.	
Etanim (Tisri)* Setembro-outubro	1 Rs 8,2	Começam as chuvas temporais de outono. Tem início a lavradura dos campos.	As trombetas. A expiação. Os tabernáculos.
Bul (Maresvã)* Outubro-novembro	1 Rs 6,38	Semeadura do trigo e da cevada.	
Quisleu Novembro-dezembro	Ne 1,1; Zc 7,1	Começam as chuvas de inverno (neve em algumas regiões).	Hanuchá (dedicação)
Tebete Dezembro-janeiro	Et 2,16		
Sabate Janeiro-fevereiro	Zc 1,7		
Adar Fevereiro-março	Ed 6,15; Et 3,7,13; 8,12; 9,1,15,17,19, 21	Florescem as amendoeiras. Colheita das frutas cítricas.	Purim.
(Adar-Shen)* Segundo Adar	Era acrescentado a cada três meses, para que o calendário lunar correspondesse ao ano solar.		
*Os nomes entre parênteses não se encontram na Bíblia.			

Figura 1 – O calendário hebraico em grelha comparado com o atual. Contém o descritivo das festas judaicas em pormenor, com as respetivas passagens bíblicas associadas (Stamps, 1995, p. 152).

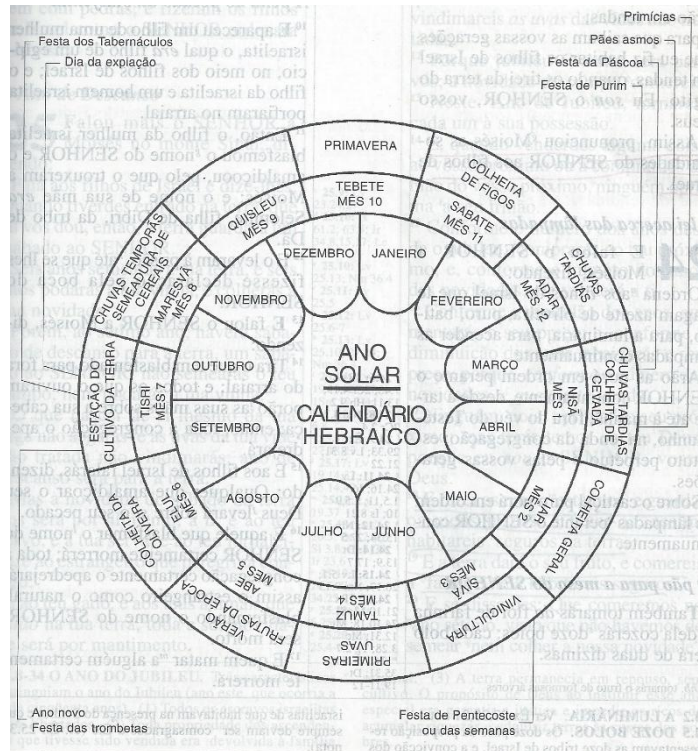


Figura 2 – Diagrama sobre a relação entre as festas hebraicas e o calendário atual (Stamps, 1995, p. 221).

A PORTUGUEZA MARCHA

Poesia de H. Lopes de Mendonça.

Musica de A. Keil

MARÇIAL.

CANT

He-ros do mar, no - - bre po - - vo, Nação va - len - te, im - mor

PIANO

ff

p

Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fe * Fed. *

tal, Le-va-ia ho-je de n - - vo O re-pie-doi d. Por-tu gal! Ex - - as bre-ma da me-mo-ria, Oh pa-tris sen-te-se a

com 2.^a

p

pp cres: poco a poco

f

ff

ff

Côra

voz Das tenas - gre-gios y - vós Que ha - de gui-ar - - - te á vic - to - - - ria! A's ar - mas ás ar - - mas no-bre

Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. *

ter-ra, so-bre o mar, A's ar - - mas ás ar - - mas. Pe la pa - - tris lu - tar! Co - - tra os canhões mar-char marchar!... D. C.

com 2.^a

ff

Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. * Fed. *

Figura 3 – A marcha “A Portuguesa” foi um hino de protesto contra o *Ultimatum* inglês. Foi reproduzida nos jornais para garantir maior difusão e suscitar o entusiasmo nacionalista a favor do ideário republicano (Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal).

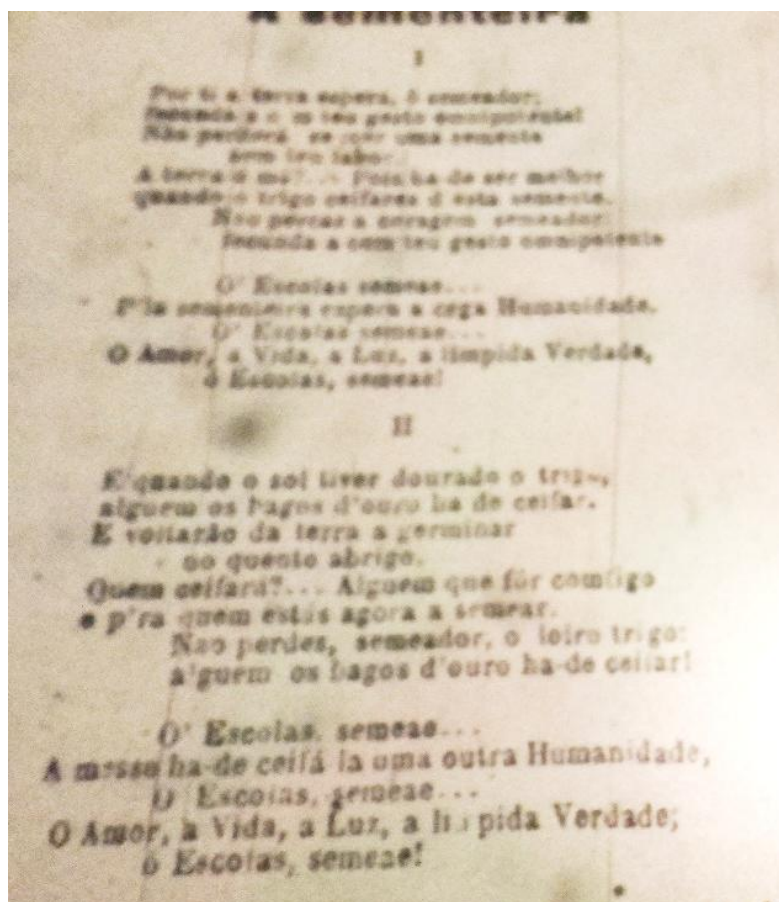


Figura 4 – A letra da música “A Sementeira”, tantas vezes cantada nos cortejos pelas crianças e na festa da Árvore (Borges, *O Mundo*, 1907, 4 de março, p. 2)



Figura 6 – O tricentenário de Camões foi mote para uma verdadeira inflação de comemorações do género, saldando-se por um enorme sucesso e tendo, nos cortejos cívicos, uma das suas formas mais emblemáticas (Mercês, *O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, 1880, 1 de julho, p. 109).



Figura 7 – Outro pormenor da festa do tricentenário na noite lisboeta, numa das suas ruas. (Mercês, *O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, 1880, 1 de julho, p. 109).

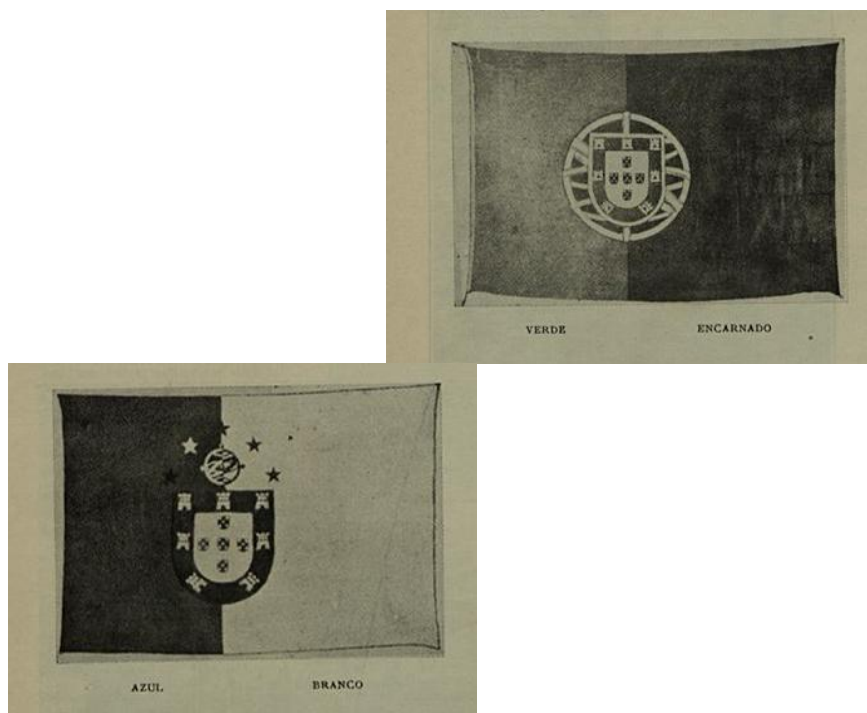


Figura 8 – Dos vários projetos apresentados para se instituir a nova bandeira nacional, após a proclamação da República, serão estas duas as que terão maiores argumentos para poder vencer. Por fim, prevaleceu o projeto da comissão nomeada pelo Governo Provisório, com as cores verde e encarnado como símbolo da Revolução, em detrimento do projeto de Guerra Junqueiro, alicerçado na história, na estética e no sentimentalismo (*O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, 1910, 10 de dezembro, p. 275).

<i>Ordre des mois du nouveau calendrier</i>	<i>Correspondance avec les mois du calendrier romain</i>	<i>Leurs noms</i>	<i>Noms des jours de la décade</i>
1	Du 22 sept. au 21 oct.	<i>La République.</i>	1. Jour du Niveau.
2	Du 22 oct. au 20 nov.	<i>L'Unité.</i>	2. Jour du Bonnet.
3	Du 21 nov. au 20 déc.	<i>La Fraternité.</i>	3. Jour de la Cocarde.
4	Du 21 déc. au 19 janv.	<i>La Liberté.</i>	4. Jour de la Pique.
5	Du 20 janv. au 18 fév.	<i>La Justice.</i>	5. Jour de la Charrue.
6	Du 19 fév. au 20 mars.	<i>L'Égalité.</i>	6. Jour du Compas.
7	Du 21 mars au 19 avril.	<i>La Régénération.</i>	7. Jour du Faïsseau.
8	Du 20 avril au 19 mai.	<i>La Réunion.</i>	8. Jour du Canon.
9	Du 20 mai au 18 juin.	<i>Le Jeu de Paume.</i>	9. Jour du Chêne.
10	Du 19 juin au 18 juil.	<i>La Bastille.</i>	10. Jour du Repos.
11	Du 19 juil. au 17 août.	<i>Le Peuple.</i>	
12	Du 18 août au 16 sept.	<i>La Montagne.</i>	
<i>Épagomènes</i>	<i>Correspondance</i>	<i>Noms</i>	
1	17 septembre	<i>L'Adoption.</i>	
2	18 septembre	<i>L'Industrie.</i>	
3	19 septembre	<i>Les Récompenses.</i>	
4	20 septembre	<i>La Paternité.</i>	
5	21 septembre	<i>La Vieillesse.</i>	
6	jour intercalaire	<i>Le Jour Olympique.</i>	

Figura 9 – O paradigmático calendário revolucionário francês com a sua nomenclatura apresentada à Convenção Nacional em 1793, por G. Romme ao Comité de Instrução Pública (Service des Calculs et de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes, 1989, p. 31).

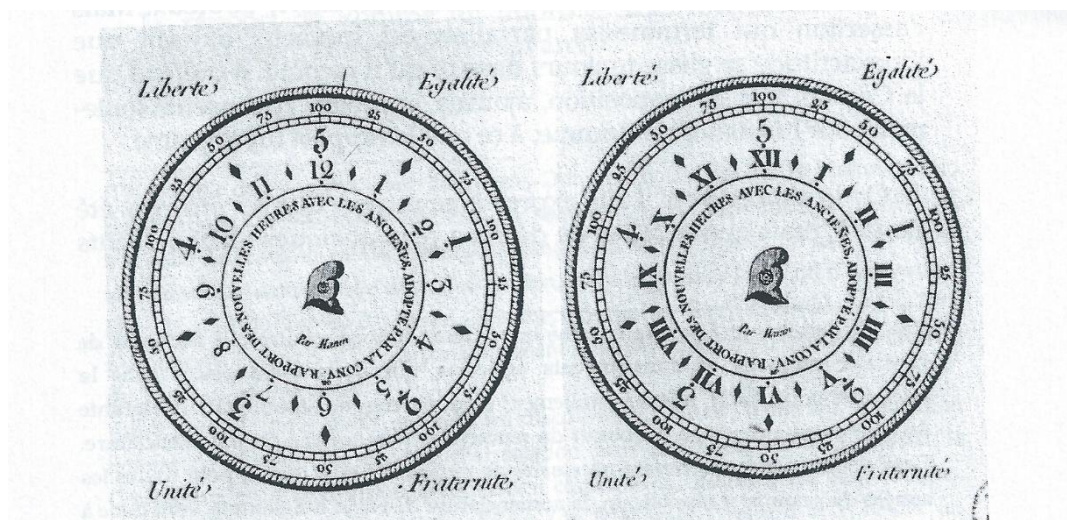


Figura 10 – Como o gráfico documenta, o calendário republicano francês aponta para novos pontos cardeais ajustados à sua nova moralidade de matriz laica – Liberdade, Igualdade, Unidade e Fraternidade. Um pormenor a reter: o barrete frígio ao centro (Service des Calculs et de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes, 1989, p. 81).

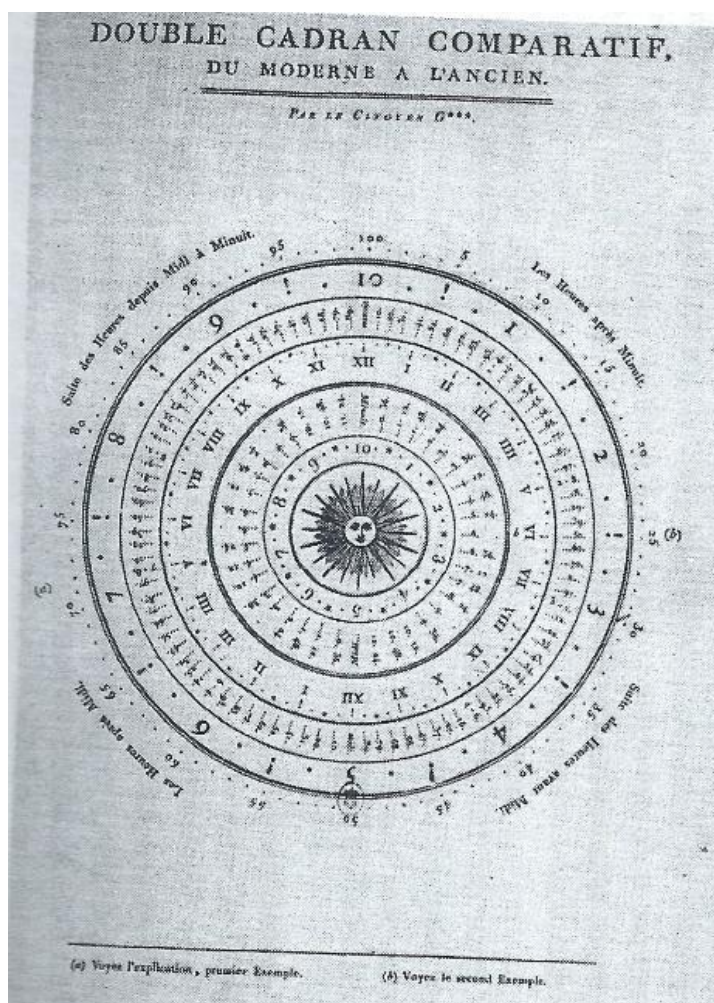


Figura 11 – Os novos senhores do tempo na Modernidade foram, sem dúvida, os revolucionários franceses como os grandes iniciadores da laicização do calendário, com toda a carga simbólica inerente. Um pormenor importante ao centro: não foi esquecida a simbolismo maçónico (Service des Calculs et de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes, 1989, p. 72).

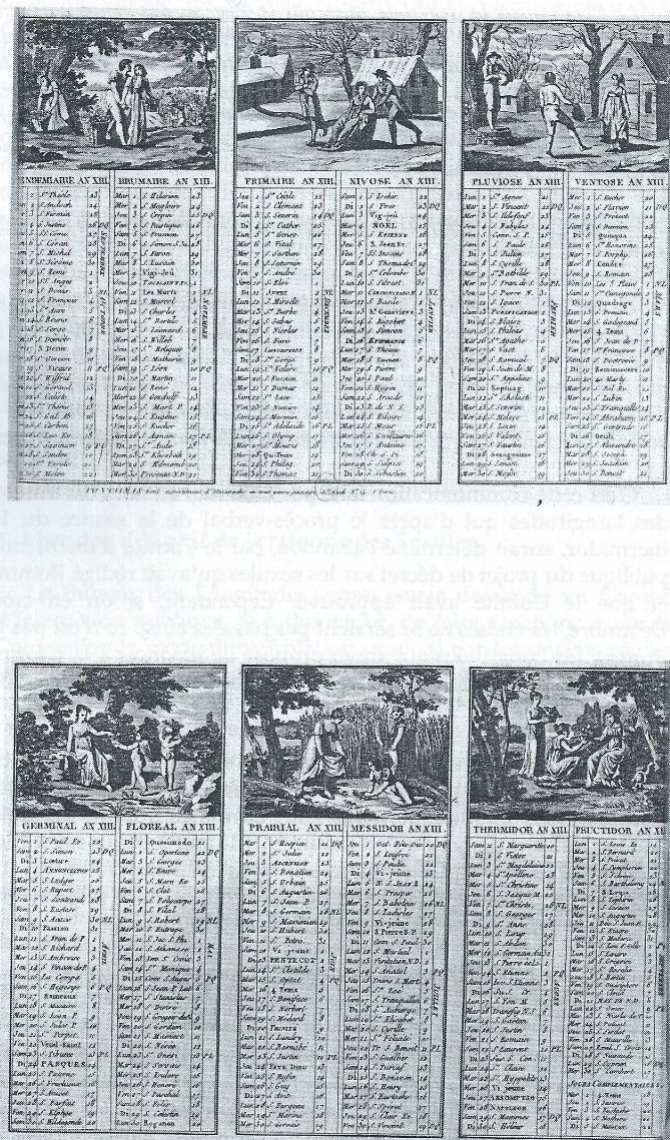


Figura 12 – O ano II da Nova Era salientado com os 12 meses rebatizados, em pormenor, no calendário revolucionário francês, onde não falta o seu lado sincrético e pseudocientífico (Service des Calculs et de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes, 1989, p. 86).



Figura 13 – Nesta imagem temos concentrada toda a ostentação que conferiu ao tempo um carácter radicalmente laico com repercussões no cenário Europeu, Portugal incluído. Service des Calculs et de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes. (1989). (Capa).

DOMINGO	SEGUNDA	TERÇA	QUARTA	QUINTA	SEXTA	SÁBADO
			1 Dia da Água Dia do Chique Dia das Pessoas Idosas Dia da Música Proteção da Mãe de Deus (NC)	2 Saraswati Puja Mahatma Gandhi Festival Chong Yeung Santos Anjos da Guarda (Católicos)	3 Dia da Alemanha Dashera (Vijaya Dashami) Padmasambhava Waqf-el-Arafat	4 Yom Kippur São Francisco de Assis (Católicos) Id'ul-Quibir
5 Dia da Implantação da República Portuguesa Dia dos Professores	6 Dia Mundial do Habitat Dia Inauspicioso	7 São Tomé, Apóstolo (NC)	8 Dia para a Redução dos Desastres Naturais Amitabha	9 Dia Mundial dos Correios Sukkot São Tiago, Apóstolo, filho de Alfeu (NC)	10 Dia Europeu contra a Pena de Morte COMACEP (Evangélicos de 10 a 12)	11
12 Dia da Espanha	13	14 Proteção da Mãe de Deus (VC)	15	16 Dia Mundial da Erradicação da Pobreza Shemini Atzeret	17 Dia contra o Tráfico de Seres Humanos Dakints São Lucas, Evangelista (NC)	18
19 Dia da Hungria São Tomé, Apóstolo (VC) Aniversário do Báb (1819)	20 Dhan-Teras	21 Kali Chaudass (Chaturdassi) Dharmapalas São Tiago, Apóstolo, filho de Alfeu (VC)	22 Deepavali (Diwali) Shakyamuni São Tiago Maior, Apóstolo (NC)	23 Dia das Nações Unidas Semana do Desarmamento (24-30) Novo Ano 2071	24 Bhai-Bij Al Hijra (Ano Novo 1436)	25
Mudança de Hora de Inverno (atrasa-se 1 hora) Dia da Áustria Aniversário do Jigme Lingpa (mestre Nyingma)	26 Aniversário do Karma Pakshi (2.º Karmapa)	27 Dia da República Checa São Simão e São Judas, Apóstolos	28 Dia da Eslováquia	30 São Lucas, Evangelista (VC) Dia da Reforma	31	
acdi Hinduismo	Nacional Tradições chinesas	União Europeia Judaísmo	Internacional/Mundial Budismo	Cristianismo	Islão Fé Bahá'í	Quarto Crescente Lua Cheia Quarto Minguante Lua Nova

- 2 - Saraswati Puja (8 Ashvina - FC) - Celebração inscrita nos festejos de Navaratri. Exalta-se a esposa de Brahma, deusa do conhecimento e da sabedoria, das artes e das ciências.
- 2 - Mahatma Gandhi - Celebra-se o aniversário de Gandhi (1869-1948), pai da independência da atual União Indiana.
- 3 - Dashera (Vijaya Dashami, 9 Ashvina - FC) - Neste dia, dá-se relevo à vitória do Bem sobre o Mal.
- 21 - Dhan-Teras - Dia preparatório do festival de Diwali, dedicado à deusa da Fortuna, Lakshmi (esposa de Vishnu).
- 22 - Kali Chaudass (Chaturdassi) - 13 Ashvina, segundo dia festivo, preparatório de Diwali.
- 23 - Deepavali (30 Ashvina - FM) - Tem início o festival da Luz, que decorre durante 5 dias. Diwali significa -fileira de luzes-. Pretende-se realçar a vitória da Bem sobre a Obscuridade e o Mal. Honra-se, especialmente, Rama e sua esposa, Sita.
- 24 - Novo Ano Vikram 2071 (1 Kartika) - Tem início o Novo Ano da Era iniciada pelo rei Vikram, que lhe deu o nome.
- 25 - Bhai-Bij - Em 2 Kartika (FC) celebra-se o Dia dos Irmãos. As irmãs casadas convidam os irmãos para uma refeição em suas casas, para recordarem os tempos da sua meninice.
- 2 - Festival Chong Yeung - A meio do outono, fazem passeios pelo campo e também se visitam os túmulos para se venerarem os antepassados.
- 4 - Yom Kippur - O Dia da Expição por que também é conhecido, decorre em 10 Tishrei. É a maior celebração de cariz pessoal.
- 9 - Sukkot - Em 15-21 Tishrei é a Festa dos Tabernáculos ou das Cabanas. Faz-se memória das tendas do deserto, durante o Êxodo, a caminho da Terra Prometida.
- 16 - Shemini Atzeret - 22 Tishrei implora-se a bênção da chuva.
- 17 - Simchat Torah - 23 Tishrei é um dia santificado e festeja-se o regozijo pelo fim do ciclo de leitura anual da Escritura e tem início o novo ciclo.
- 4 - São Francisco de Assis (1182-1226) - O seu amor à virtude moldou-lhe a vontade e afeição-o a uma permanente e extasiada contemplação da natureza e das criaturas.
- 10-12 - COMACEP - Ação de Formação Inicial (ano letivo 2014/2015).
- 31 - Dia da Reforma - Todas as Igrejas procedentes da Reforma reservam este dia como uma data celebrativa especial, lembrando o movimento de Lutero (e outros reformadores) na tentativa de reforma da Igreja Universal.
- 3 - Waqf-el-Arafat - Em 9 Zil-Hajj, decorre o momento essencial da peregrinação a Meca, com a visita dos peregrinos ao monte Arafat onde permanecem em meditação e oração durante todo o dia.
- 4 - Id'ul-Quibir - Em 10 Zil-Hajj, é o fim da peregrinação.
- 25 - Al Hijra (Ano Novo 1436 da Hégira) - Tem início o novo ano, cuja era foi inaugurada com o episódio da saída do Profeta de Meca para Medina, em 622 E.C.
- 20 - Aniversário do Báb

Figura 14 – O atual calendário, relativo a outubro, onde consta o feriado de 5 de Outubro de 2014. O calendário está amplificado à escala de outras festividades cívicas laicas e religiosas de outras religiões (R. Oliveira, 2014).

TRASLADAÇÃO DE ALMEIDA GARRETT PARA O PANTHEON



SAHIDA DO FERETRO DO CEMITERIO OCCIDENTAL

Fotografia 1 – Trasladação dos restos mortais de Almeida Garrett do cemitério dos Prazeres para a igreja de Santa Maria de Belém. O cortejo desfilou pela rua da Escola Politécnica, largo do Rato, rua do Visconde de Santo Ambrósio e rua Saraiva de Carvalho até ao referido cemitério (*O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, 1903, 10 de maio, p. 99).



Fotografia 2 – Os famosos comícios republicanos atraíam multidões, neste caso, no Porto (Borges (*O Mundo*, 1907, 12 de junho, p. 3).



Fotografia 3 – Um dos grandes comícios memoráveis realizados ao longo do país, com constantes banhos de multidão (Borges *O Mundo*, 1907, 12 de junho, p. 3).



Fotografia 4 – O funeral do jornalista republicano Alberto Costa, em 1908, foi um acontecimento concorrido, conforme as liturgias de recordação (Borges, *O Mundo*, 1908, 6 de novembro, p. 1).



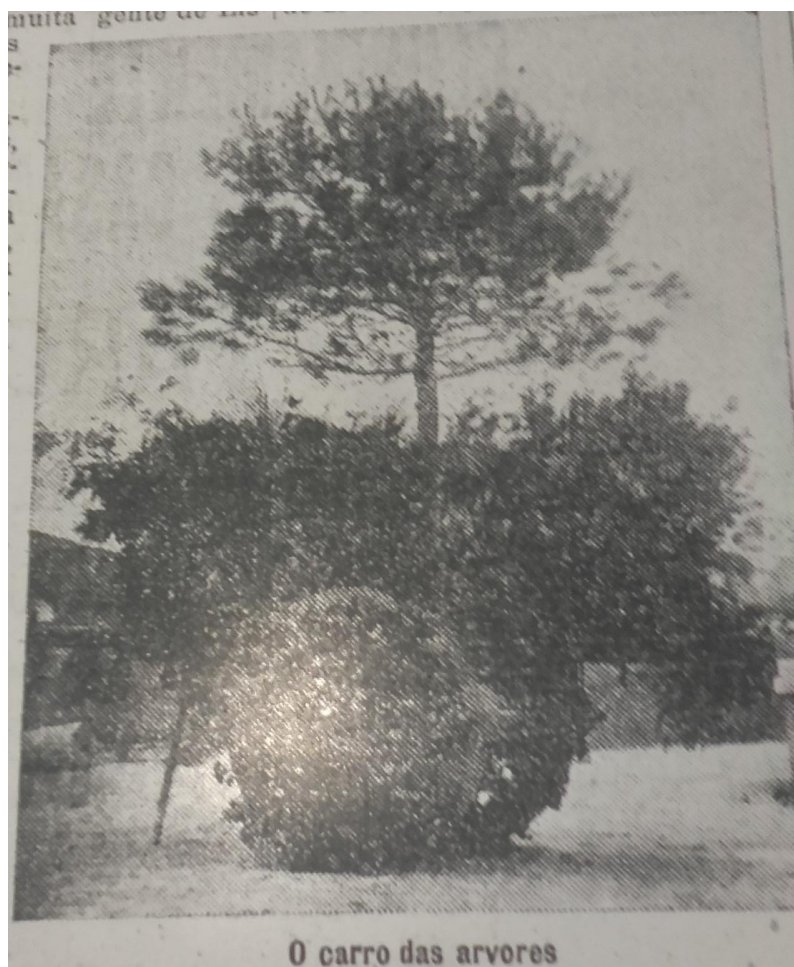
Fotografia 5 – Fotografia tirada da varanda da sede do jornal *O Mundo*, contemplando uma multidão expectante do seu culto pelos mortos (Borges, *O Mundo*, 1908, 6 de novembro, p. 1).



Fotografia 6 – O cortejo cívico do funeral do suicidado Alberto Costa, com um dos líderes republicanos, Bernardino Machado (Borges, *O Mundo*, 1908, 6 de novembro, p. 1).



Fotografia 7 – Participação infantil na romagem à campa de Heliodoro Salgado, sepultado recentemente (Borges, *O Mundo*, 1908, 20 de outubro, pp. 1-2).



Fotografia 8 – A festa da Árvore, popular cerimónia escolar cívica de culto sincrético, preconizada por escolas, envolvendo alunos e professores (Borges, *O Mundo*, 1909, 29 de março, p. 2).



Fotografia 9 – Festa cheia de motivos e carros alegóricos, além do plantio da árvore, símbolo do ressurgimento (Borges, *O Mundo*, 1909, 29 de março, p. 2).



Fotografia 10 – Os carros alegóricos eram representativos de algumas das associações de classe, no caso, dos bombeiros. O associativismo era uma ideia cara aos republicanos (Borges, *O Mundo*, 1909, 29 de março, p. 2).



Fotografia 11 – A plantação das árvores era um dos momentos mais altos dos festejos da festa da Árvore (Borges, *O Mundo*, 1909, 29 de março, p. 2).



Fotografia 12 – A última festa cívica antes da implantação da República, em 1910. Tratou-se do centenário do seu nascimento ritualizado, seria o vislumbre dos feriados (Borges *O Mundo*, 1910, 29 de abril, p. 3).



Fotografia 13 – Em plano de destaque, a passagem do cortejo dos funerais de Miguel Bombarda e de Cândido dos Reis, inédita por ser a primeira grande cerimónia oficial da República, porque a solenidade oficiosa deste tipo de culto era uma realidade já com alguma tradição republicana (Borges *O Mundo*, 1910, 17 de outubro, p. 1).



Fotografia 14 – A passagem do cortejo cívico dos funerais no largo de Camões (*O Ocidente: Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, 1910, 30 de Outubro, p. 244).



Fotografia 16 – A cerimónia decorre com o desfraldar e hastear da bandeira nacional que, apesar da festa, ainda não tinha sido oficialmente aprovada (Borges, *O Mundo*, 1910, 3 de dezembro, p. 3).



Fotografia 17 – O feriado do 5 de Outubro, celebrado pela primeira vez em 1911, recebeu um banho de público numa apoteose vivencial que ficou para os anais da história (Lima, A *Vanguarda*, 1911, 6 de outubro, p. 1).



Fotografia 18 – O itinerário é por forma a construir uma narrativa desse mesmo ritual que se quer perpetuar na memória coletiva da nação (Lima, *A Vanguarda*, 1911, 6 de outubro, p. 1).



Fotografia 19 – Todas as instituições do Estado se faziam representar para demonstrar a unidade do regime, neste caso particular destaca-se o papel da Marinha, relevante nos acontecimentos da mítica data do 5 de Outubro (Lima *A Vanguarda*, 1911, 6 de outubro, p. 1).



Fotografia 20 – O feriado do 1.º de Janeiro, agora dedicado à Fraternidade Universal (Lima, *O Século*, 1914, 1 de janeiro, p. 1).



Fotografia 21 – O cortejo cívico, uma das imagens de marca dos rituais de recordação, aqui num dos feriados da República (M. Sousa, *M O País*, 1910, 2 de dezembro, p. 1).

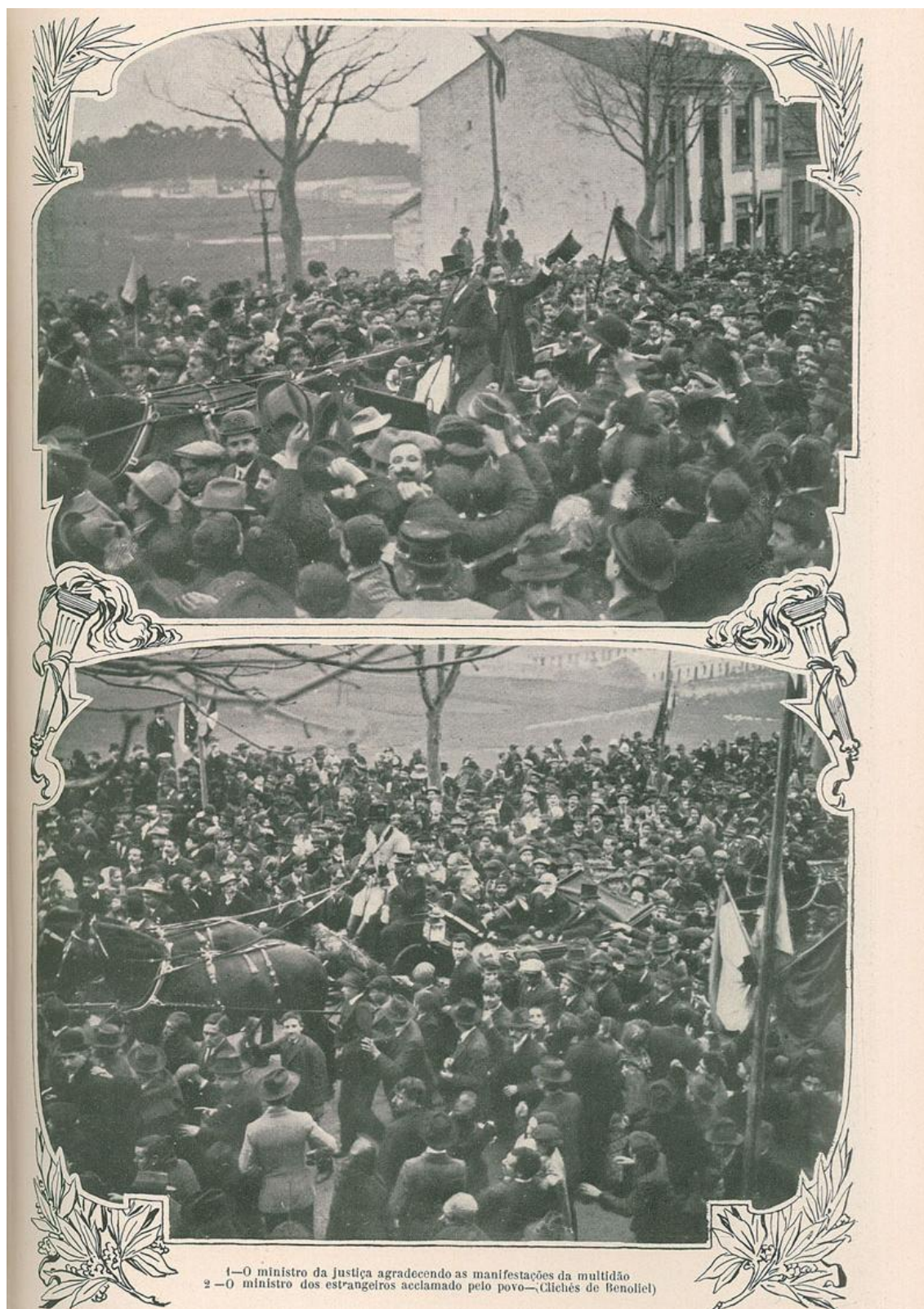


Fotografia 22 – O feriado do 31 de Janeiro, embora festejado com enorme júbilo religioso em todo o país, teve como grande palco a cidade do Porto, lugar dos acontecimentos do fatídico dia da tentativa frustrada de implantação da República (C. Dias, *Ilustração Portuguesa*, 1911, p. 180).



1—No Porto: 70º cortejo subindo a rua Pinto Bega
2—Em Coimbra: as manifestações à passagem do comboio

Fotografia 23 – Dois aspetos do feriado de 31 de Janeiro: no Porto e Coimbra (C. Dias, *Ilustração Portuguesa*, 1911 p. 181).



Fotografia 24 – A festa teatralizava a utopia, num culto efusivo (C. Dias, *Ilustração Portuguesa*, 1911, p. 183).

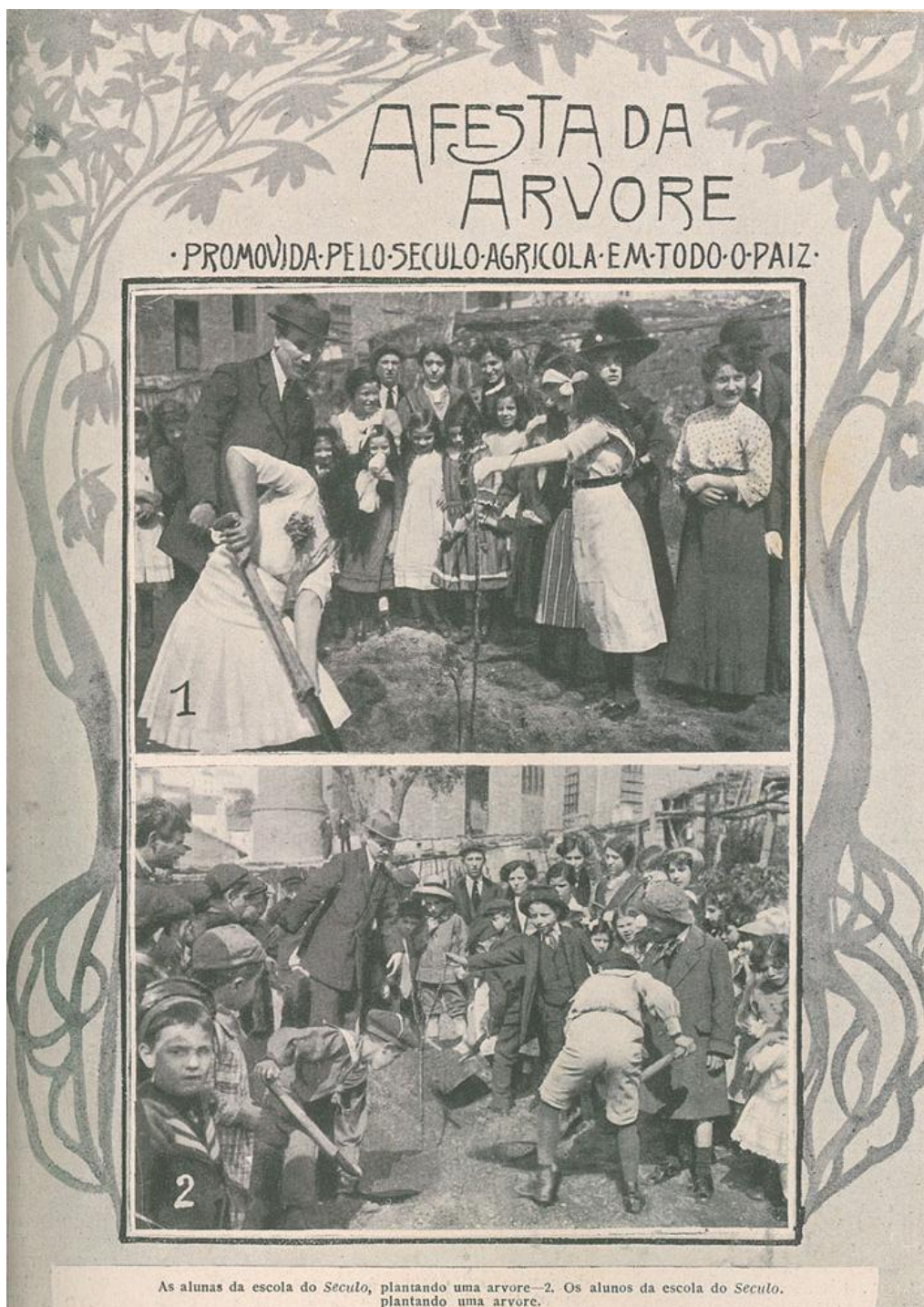


O povo rodeando o monumento das vítimas da revolta de 31 de janeiro
no cemitério do Repouso

Fotografia 25 – Um dos pontos altos da festa foi a romagem ao cemitério do Prado do Repouso, onde estão sepultados alguns dos mártires do 31 de Janeiro de 1891. As campas são cobertas de flores de vários tipos, num ritual de culto panteísta (C. Dias, *Ilustração Portuguesa*, 1911, p. 255).



Fotografia 26 – A Maçonaria, uma das grandes impulsionadoras da vaga laicista, era presença constante nos cortejos dos feriados da República (C. Dias *Ilustração Portuguesa*, 1911, p. 256).

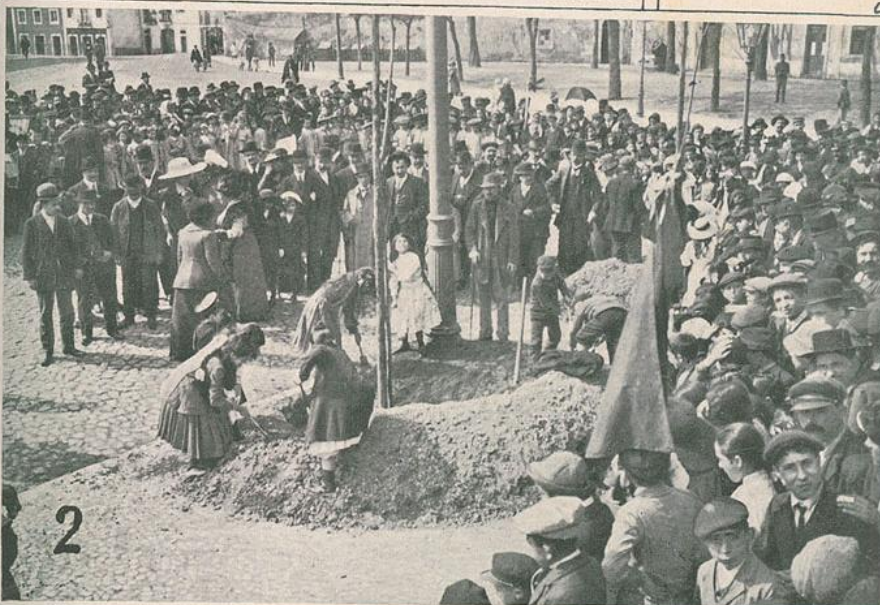


Fotografia 27 – Um dos momentos áureos da festa da Árvore foi, sem dúvida, o ano de 1913 (J. Graça, *Ilustração Portuguesa*, 1913, p. 321).



revoada de cabeças, os bibesitos dos pequenos, as vozes afinadas entoando hinos, tudo isso que, ficando como uma impressão nítida, as liga à árvore, como eles mesmo a ligaram à terra.

Ao passarem diante dos seus troncos, já grossos, dos seus ramos enfolhados, ao verem as suas flores



1. A comissão organizadora das festas da árvore nas paróquias da Sé, Santo Estevão e S. Miguel—2. As crianças da escola de Santo Estevão, fazendo a plantação da árvore no Museu d'Artilharia—3. Plantação de uma palmeira no largo de S. Miguel.

cia será o culto do homem. Evocar-se-ha sempre o tempo da meninice, o dia em que, no meio dos companheiros, se pegou na enchada para abrir a cova onde as raízes iam solidificar-se e viver, a



Fotografia 28 – Embora não fosse parte integrante do calendário, ritualizava-o quase sempre no mês de março, educando manifestamente as crianças em termos cívicos (J. Graça, *Ilustração Portuguesa*, 1913, p. 323).



1. O cortejo das escolas de S. Miguel e S. Estevão.



2. Aspéto do largo de S. Miguel quando da plantação da árvore.

Fotografia 29 – A força deste género de festa cívica é impressionante, onde o cortejo escolar assumia um plano de destaque evidente (J. Graça, *Ilustração Portuguesa*, 1913, p. 325).